دراسات فلسفية

جورج زيناتي

رحلات داخل الفلسفة الغربية

دار المنتخب العربي

رحلات
داخل
الفلسفة الغربية

د. جورج زيناتي

دكتور في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باريس
أستاذ سابق في دار المعلمين - كانكان - غينيا
أستاذ سابق في الجامعة الوطنية للزئير - لوبومباشي
رئيس تحرير «الباحث» سابقاً
أستاذ في كلية الآداب - الجامعة اللبنانية

رحلات داخل الفلسفة الغربية

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

تقديم

يعتبر هذا الكتاب كل فلسفة كبلد شاسع مستقل لا بد من القيام برحلة الى شتى أصقاعه للتعرف عليه عن كثب ، لهذا فإن المؤلف يدعونا باستمرار لصحبته في رحلاته المتعددة والمتنوعة داخل البلدان الغربية التي أشادتها الفلسفة الأوروبية ، منذ أن أخذت تتحرر من سيطرة اللاهوت ، أواخر العصر الوسيط . وهذه الرحلات تنقسم الى مجموعات ، والمجموعة الأولى تتناول بعض الايديولوجيات التي سيطرت كل واحدة منها على حقبة معينة ، وشكلت أحد المحاور الرئيسية للتفكير الغربي . وليس من المستغرب أن تأتي الأيديولوجيا الأولى نتيجة للتطعيم العربي الكثيف الذي دخل الفضاء الثقافي للحضارة الأوروبية المسيحية الهاجعة على يقين السذاجة فشوش كل المعطيات ، وإذا بالصراع يدخل كعنصر جديد بدل النظام والتراتب ولا يفارق الحضارة الغربية إلى يومنا هذا .

هذه الايديولوجيا كانت الرشدية اللاتينية التي قسمت الاساتذة داخل الجامعة المؤسسة حديثاً في باريس التي كانت قبلة كل الغرب الثقافي في حينه . ويتابع الكتاب تطور هذه الايديولوجيا وتفرعاتها السياسية من طور نشأتها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر حتى نهاية عصر النهضة وبداية العصر الكلاسيكي .

الرحلة الايديولوجية الثانية تأخذنا إلى إنجلترا عصر الأنوار ، هذا العصر الذي آمن بأن لكل مشكلة حلاً علمياً عقلانياً ، ونقوم بالرحلة مع بنثام الذي جعل من المشكلة الأخلاقية مشكلة معادلة رياضية ، فكانت نفعيته التي طورها في القرن التالي مواطنه جون ستيورت ميل بأن أدخل عليها بعض العناصر المسيحية والرواقية ليعطيها حياة جديدة ..

أما الرحلة التالية فتأخذنا إلى ألمانيا وفرنسا ، لنشاهد كيف جعل نيتشه من فلسفة قديمة تتعلق بمشكلة الإرادة ايديولوجيا القوة والسيطرة ، هذه الايديولوجيا التي كانت وراء الكثير من سوء التفاهم المتأتي من سوء التأويل . في حين أن الفرنسي بول ريكور حاول أن يتناول المشكلة عينها بعيداً عن كل أيـديولوجيا ليعيدها إلى علم النفس عن طريق تطبيق منهجية الظاهرانية .

والرحلات مع الايديولوجيا طريق طـويل لا ينتهي ، غـير أن الكتاب يقـودنا للتوقف عند آخر ما آلت إليه الايديولوجيات ، وهو سيطرة التكنيك الذي يحاول أن يرث كل الايديولوجيات عن طريق قتلها كلها ، ولكن هل يستطيع كسب مثل هذا الرهان ؟ هنا يُكشف الغطاء عن سذاجة مثل هذا الموقف .

المجموعة الثانية من الـرحلات تتنـاول أهم ما شكـل الصراع المستمر داخـل المدارس الفلسفية ألا وهو أمر المنهجيات ، فكل منهج يعطي صورة مختلفة عن الواقع ، ويشكل وجهة نظر متباينة عن كل ما سبقه ، وأقدم منهج استعملته الفلسفة كان التأمل أو النظر العقلي المحض ، لذا كانت الرحلة الأولى داخل هذه المنهجية ، فهل يمكن حقاً للفلسفـة الحديثـة التخلص نهائياً من مثـل هذه الـطريقة ؟ هـل استطاعت الفلسفـة الأوروبية أن تضـع حداً للتأمل المحض لترتفع بالفلسفة الى مصاف العلم المتشدد ؟ هذا ما تحاول أن تجيب عليه رحلتنا الأولى داخل المنهجيات ، أما الرحلة الثانية فتطرح علينا السؤال الملح الذي لم نعد نستطيع أن ندير له ظهرنا ، هل بامكاننـا نقل المنهجيـات الغربية كما هي كي نحاول فهم واقعنا ونؤسس لنهضة فلسفية جديدة ؟

أما الرحلة التالية فقد كرست بأكملها للولوج الى منهجية التفكيك عند الفرنسي جاك دريدا ، فهذه الفلسفة / المنهج بدأت تغزو الأفق الثقافي الأوروبي والأمـيريكي وأصبحت «موضة» بدأ أصداها يصل الثقـافة العـربية ، أمـا الرحلة الأخـيرة داخل المنهجيـات فتحاول أن تأخذنا الى داخل الصراع المعاصر في الفضاء الثقافي الغربي حول العقلانية نفسها والإيمان بها أو نقدها وهدمها ، وهذه العاصفة داخل العقلانية كان رائدها الألماني نيتشه ، في حين أن الألماني الآخر إدموند هوسرل يدافع بآخر ما أوتي من طاقة في نهاية شيخوخته عن الايمان بالعقلانية وبالفلسفة كسبيل للخروج من الطريق المسدود الذي بلغته الحضارة الغربية .

أما المجموعة الثالثة للرحلات فتأخذنا لاكتشاف الصلة بين الفلسفة والحضارة التي أنتجتها ، فالرحلات لا تكتمل ولا تصل الى هدفها إلا بالقيام بالولوج إلى داخل الحضارة الغربية .

فالكتاب يلقي أضواء عديدة من جهات مختلفة على مشكلات متنوعة ، وهو يرمي إلى إجبار الفلسفة على إظهار تلك الحضارة التي تكمن وراءها ، والتي سمحت لها بأن تصبح ممكنة . فهناك قراءات متعددة للفلسفة وإحدى أهم هذه القراءات قراءتها كمؤشر للحضارة التي أنتجتها ، وهذا ما يقوم به الكتاب في رحلته الأولى داخل الأفق الجديد للحضارة الغربية الجديدة التي تعكسها الفلسفة . أما الرحلة الثانية فهي مخصصة للفيلسوف الإنجليزي هوبز ، فهذا الفيلسوف لم يكن رائد السلطة المطلقة في السياسة ، كما ظن البعض ، بل كان همه الدفاع عن الفرد وحريته عن طريق التعامل مع السياسة لا كعلم نظري أخلاقي بل كآلة ضخمة يمكن فهم أوالياتها والتحكم بها .

أما الرحلة التالية فتأخذنا الى حقل جديد داخل الثقافة الغربية التي انكفأت في عصرنا هذا الى اللغة نفسها تفكر فيها لتتخلص من أحابيلها لتحاول الوصول إلى أفق جديد . وهنا نصادف مرة أخرى الصراع بين تيارين ، تيار يحاول أن يستعمل اللغة ليفكك كل التراث الفلسفي العقلاني ويمثله نيتشه ودريدا وكارناب ، وتيار يحاول عن طريق اللغة فتح آفاق جديدة للفلسفة ويمثله كاسيرر وهيدجر وريكور .

أما الرحلة الختامية داخل هذه المجموعة فهي تسعى لكشف القناع عن جوهر الحضارة الغربية وميزتها التي تسمها فتجعلها مختلفة عن كل ما سبقها من حضارات ، وهذا ما يحمل القارىء للدخول في جدال مع هوسرل وفوكو وهابرمس وإلى طرح سؤال يظل مفتوحاً على شتى الاحتمالات كأفق الحرية عينها ، أوليست الفلسفة خطاباً مستمراً أو متجدداً للحرية ؟

القسم الأول

أيديولوجيات

الفصل الأول

الرشدية اللاتينية

تمهيد

عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب أرنست رينان E. Renan المسمى ابن رشد والرشدية ، والصادر في باريس سنة 1852 م ، إلا أن الدارس الحقيقي لهذا التيار كان بيار ماندونيه P.Mandonnet في كتابه بمجلدين حول زعيم الرشديين اللاتين سيجر البربنتي والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر ، وقد صدر الكتاب بعد مضي نحو نصف قرن على صدور كتاب رينان . ثم تتالت الدراسات العديدة حول هذه الحركة بشتى اللغات ، وأثارت جدلاً لم يهدأ تماماً إلى الآن .

ولقد كان الجدال عنيفاً ، وجاء من الغرب ومن العرب في آن ، وتناول الأسس نفسها التي تقوم عليها الرشدية اللاتينية لذا كان على الباحث قبل الكلام عن أية معطيات أن يجيب على السؤال الاساسي : هل هناك حقاً رشدية لاتينية ، أم نحن أمام سوء تفاهم غريب ، وهذا ما سنبدأ به ، ثم بعد أن نؤكد على حقيقة هذا التيار ، سنتوقف عند كل التغييرات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سبقت الرشدية اللاتينية ورافقتها ، بعد ذلك سننتقل لنرى ما هي الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر ، ثم نتوقف عند تعاليم أهم ممثلي هذه الحركة داخل جامعة باريس في ذلك القرن .

وحين حوربت الرشدية اللاتينية في باريس لم تتوقف ، بل انتقلت الى إيطاليا والى مدينة بادوا Padova في الشمال ، وأصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية كان دانتي من أنصارها إلا أن ممثلها الأكبر كان مارسيليو مؤلف كتاب « المدافع عن السلم » ، وسنتوقف عند هذا المفكر ، والدور الهام الذي لعبه في سبيل خلق بداية الفردية الغربية .

الرشدية اللاتينية لم تنتهِ بعد أن تحولت الى فكر سياسي راديكالي ، بل رافقت

عصر النهضة ، وكانت تشكل أحد روافده ، بل ان عصر النهضة رفع أفلاطون كرمز من أجل محاربة الرشدية المتعصبة لأرسطو ، ولقد علم الرشديون في « الكـوليج دي فرنس » المؤسسة حديثاً في ذلك العهد في باريس ، لمحاربة السوربون الذي تسيطر عليه الكنيسة . وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوفين مالبرنش Malebranche وليبنز Leibniz في القرن السابع عشر . لذا فإننا سنتابع هـذه الحركـة في عصر النهضة لنـرى كيف أصبحت ، وما هو سبب ذبولها وتلاشيها بعد أن سيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون عديدة .

1 ـ حقيقة الرشدية اللاتينية

رغم الدراسات العديدة التي قامت منذ منتصف القرن الماضي ، حول الرشدية اللاتينية وتأثيرها على مجمل الفكر الغربي ، خصوصاً في القرن الثالث عشر الميلادي ، إلا أن عاصفة قد ثارت في وجه هذه الفلسفة لتؤكد بأن العملية كلها لا تعدو كونها سوء تفاهم حصل بسبب سوء الترجمة أو عدم الوضوح ، فلقد كان هناك الكثير من الباحثين العرب الذين يعتبرون بأن الغرب قد حرّف آراء ابن رشد واستعمله لبعض مآربه ، ولا علاقة في كل ذلك لفيلسوف قرطبة المسلم المؤمن . ولسنا هنا بصدد عرض مسهب لكل ما قيل حول الموضوع ، بل سنكتفي بما قاله عبد الرحمن بدوي في كتاب صادر بالفرنسية في باريس سنة 1972 م : « هناك مبدأ آخر نسبه خطأ إلى ابن رشد فلاسفة العصر الوسيط ، وهو مبدأ وحدة العقول الذي يتضمن إنكار خلود النفس . إن كون العقل الفعال واحداً، هذا كل ما يسلم به كل الفلاسفة المسلمين : الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه . أما أن العقل الخاص بكـل إنسان هـو واحد بـالعدد لـدى جميع الناس ، فهذا ما لم أجد له تصريحاً في أي نص لابن رشد . السكولاستيكيون اللاتينيون نسبوا هذا المبدأ الى ابن رشد ، دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه ولا بأية صيغة » (هذه هي ترجمتنا الحرفية لما كتبه بدوي بالفرنسية ، في كتاب تاريخ الفلسفة بإشراف فرنسوا شـاتـليـه ص 142 Histoire de la philosophie. Tome 2: La philosophie médiévale. Ed. Hachette Paris) .

نحن هنا أمام نقد راديكالي لإحدى دعائم الرشدية اللاتينية ، فإن صحت يكون سوء التفاهم وحده سيد الموقف . غير أن ما يقوله بدوي يستدعي عدة ملاحظات تبرهن كلها على خطأ موقفه تماماً .

أولاً : إن ما نُشِر بالعربية من مؤلفات ابن رشد لا يتعدى كونه جزءاً صغيراً من مجموع مؤلفاته . ثانياً : إن الأمر لا يتعلق بالعقل الفعال وقد شدد فان ستينبرغن في كتابه حول الفلسفة في القرن الثالث عشر ، والصادر في لوفان في بلجيكا وباريس سنة

1966 على هذه النقطة بالذات ، وقد عاب على الكثيرين ومن بينهم أرنست رينان واتيان جيلسون الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح (أنظر كتابه ص 366 و367) .
ثالثاً : إن فلاسفة العصر الوسيط في الغرب قالوا أين وجدوا هذه النظرية ، ففي سنة 1908 م نشر بيار ماندونيه الجزء الثاني من كتابه حول سيجر ، ويحتوي هذا الجزء على نصوص لم تكن قد نشرت سابقاً ومنها كتاب لجيل الروماني Gilles de Rome تحت عنوان : رسالة حول أخطاء الفلاسفة أرسطو وابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي وابن ميمون(Tractatus de Erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis) .

حين يأتي مؤلف هذه الرسالة على أخطاء ابن رشد يصل الى الخطأ الحادي عشر ، وهو المتعلق بنظرية وحدة النفوس أو وحدة العقول ، فيؤكد بأن ابن رشد قال نظريته هذه في الكتاب الثالث من كتاب النفس . والواقع أن الاستاذ الأهواني كان قد نشر سنة 1950 م . في القاهرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، أما شرح كتاب النفس فلم ينشر بالعربية ولكنه منشور بطبعات عدة باللاتينية منذ أن وجدت المطبعة في الغرب ، وفي غياب النص العربي لا بد من العودة الى الترجمة اللاتينية ، رغم التحفظات التي تثيرها مثل هذه العودة ، قبل أن نجزم بأن مبدأ وحدة العقول أو النفوس نسب خطأً إلى ابن رشد . والخلاصة هي أن قولنا بأن الغربيين في العصر الوسيط لم يعرفوا إبن رشد الحقيقي لا يستند إلى أي دليل قاطع بل يبدو أحياناً أن العكس هو الصحيح ، مع ملاحظة أن الغربيين عرفوا شروحات ابن رشد على كتب أرسطو فقرنوا الاثنين معاً فكان ابن رشد الشارح الأكبر لكتب أرسطو أو محرّفها ، ولكن في الأمرين يقترن الاسمان .

أما من الغرب فإن النقد المنكر لوجود رشدية لاتينية قد جاء من فان ستينبرغن في كتابه الذي مر ذكره ، إذ يقول فيه بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي عمل من نتاج خيال أرنست رينان ، ثم جاء بيار ماندونيه ففتن بالبناء التاريخي الذي أشاده سلفه ، فسار على خطاه . أما الحجة التي يقدمها فهي ان محتوى فلسفة سيجر ظل مسيحياً مؤمناً ، وبالتالي لا صلة له بعدم الإيمان الرشدي ، بمعنى آخر نحن مع فان ستينبرغن أمام غربي يلصق بالفيلسوف العربي التهمة التي يلصقها العرب بالغربيين حين يؤكدون أنهم وراء تحريف فكر ابن رشد . طبعاً فان ستينبرغن يعي تماماً ضعف موقفه ، ويعلم بأن صفة الرشديين يستعملها توما الأكويني نفسه وغيره من فلاسفة القرن الثالث عشر للدلالة على المدرسة التي تزعمها سيجر . فالأكويني كرّس العديد من الكتب والمقالات لا لدحض الرشدية فحسب ، بل لمهاجمة أتباع ابن رشد الذين أطلق عليهم تعبير الرشديين averroista والذين كانوا يعلّمون في جامعة باريس إلى جانب الأكويني .

وهناك كتاب هام في هذا الصدد للقديس توما الأكويني ، يحمل عنوان « في وحدة العقول ضد الرشديين » ، أي أنصار ابن رشد في جامعة باريس وعلى رأسهم سيجر . هذا عدا عن أن جيل الروماني في الكتاب الذي سبق وذكرناه ، قد كان عنيفاً ضد ابن رشد وفلسفته بسبب قوة التيار الرشدي داخل جامعة باريس ، والضجة الصاخبة التي نشرها ، واقتراح فان ستينبرغن استبدال تسمية رشدية لاتينية بتسمية جديدة هي الأرسطوطاليسية المنحرفة ، يعقد الأمور من دون طائل .

إلا أن هناك حقيقة تبقى وهي أن الرشدية في الغرب لم تنتظر طويلاً لتصبح رمزاً لكل حركة راديكالية وتحررية ، وكرمز.انتقلت الرشدية سريعاً من قاعات الجامعات الى شتى المحافل الاجتماعية والشعبية ، فأصبحت أيديولوجيا ستخرج منها التيارات الليبرالية السياسية والتيارات الإباحية الأدبية والفنية ، والتيارات الجذرية في حياة سعيدة عقلانية . طبعاً ليست هناك علاقة مباشرة بين فكر ابن رشد وكل هذه التيارات ، إلا أن هذه الظاهرة تعني بأن الغرب كان بحاجة ماسة إلى رمز للفكر العقلاني المتحرر ، فما ان وقع على ابن رشد وتأويله العقلاني المحض لأرسطو حتى استولى عليه ، وجعله حامل راية الموقف العقلاني في كل الأمور . وهذا يقودنا الى التساؤل المباشر حول ما جرى من تغيير في المعطيات الاجتماعية في القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب ، وهذا ما سيشكل النقطة التالية لبحثنا .

2 ـ التغييرات الاجتماعية والفكرية والحضارية في الغرب زمن بروز الرشدية اللاتينية

يعد القرن الثالث عشر في الغرب قرن تأسيس الجامعات الواحدة بعد الأخرى ، في شتى مدن أوروبا . إلا أن تأسيس الجامعات مدين بوجوده إلى تأسيس المدن ، وازدهار التجارة ، وتأمين طرقها بين مختلف المدن ، ولقد بذلت السلطات المدنية الجهود الكبيرة لتوفير الأمن والاستقرار داخل المدن ، فازدهرت هذه وكبرت ، وبرزت طبقة جديدة هي طبقة البرجوازية ساكنة المدينة التي تتعاطى التجارة والأعمال الحرة ، وبدأ الغرب يخرج من مجتمع الاقطاع القائم على أكتاف الفلاحين الذين يعيشون في نظام اقتصادي مغلق ، قائم على الاستكفاء بسد الحاجات الضرورية للعيش .

القوى الاجتماعية الجديدة التي تعرف حياة المدن وبداية الرفاهية والتحضر ، أطلعت أيضاً على الرفاهية المنتشرة في مدن العرب والمسلمين في المشرق ، بسبب الحروب الصليبية ، وبدأت تطلب علوماً جديدة غير متوفرة في كلية اللاهوت . وكانت أول جامعة أسست هي جامعة مدينة بولونيا في إيطاليا ، إذ كان فيها سابقاً كلية للحقوق وأسست فيها كلية للطب وأخرى للفنون الحرة ، إلى جانب كلية اللاهوت . وفي الواقع فإن إنشاء كلية للفنون الحرة منفصلة عن مدرسة اللاهوت هو ما سمي بالجامعة . بعد

ذلك أنشئت جامعة باريس ، وتلتها جامعة أكسفورد ، ثم مختلف الجامعات في المدن الأوروبية . غير أن شهرة جامعة باريس ستطغى على شهرة غيرها من الجامعات ، فلقد تجمع حول جبل القديسة جنفياف ، وكنيسة نوتردام ، أي على ضفاف نهر السين ، الطلبة من مختلف الجنسيات الأوروبية ، تجمع بينهم معرفة اللاتينية ، وتجذبهم شهرة الاساتذة . ولقد التقت إرادة الكنيسة ممثلة بالبابا بالإرادة المدنية الممثلة بملوك فرنسا لبناء الجامعة ، فلقد كان يهم هؤلاء أن يوفروا جواً من الأمن التام للأساتذة والطلبة من مختلف الجنسيات ، لما في مثل هذا العمل من شهرة ترسي قواعد سلطتهم في الداخل ، ومن مكسب يساهم في ازدهار عاصمتهم .

ولقد رافقت حركة بناء الجامعات حركة ترجمة واسعة ، ما كانت الجامعات الأوروبية لتكون على ما هي عليه بدونها . الترجمات كانت الى اللاتينية وكانت في معظمها تتم من العربية . كان الغرب قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر ، أما الآن فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة . أهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم في البصريات ، وكانت رائجة بشكل خاص في جامعة أكسفورد التي اتجهت نحو العلوم الطبيعية والتجريبية ، وترجمت أيضاً بعض كتب الكندي والفارابي والغزالي . أما فلاسفة الاندلس فعرف منهم أولاً ابن ميمون ، وقد عرفت فلسفة ابن باجه وابن طفيل بفضل ما قاله عنهما ابن رشد في شروحاته ، على الأرجح . ولقد كانت طليطلة وجنوب إيطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة . أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب أرسطو ، وخصوصاً لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها ، وهي كتاب النفس ، وكتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة .

إن تدفق النصوص العلمية العربية على أوروبا القرن الثالث عشر يعني إدخال أرسطو إلى حلبة الفلسفة واللاهوت ، ويعني إدخال التفسيرات الطبيعية للظواهر ، وبالتالي يشكل صدمة كبرى لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب بصبر طويل ، منذ القديس أغسطين أي خلال ثمانية قرون . فلقد كانت الكنيسة تملك وحدها العلم على مدى كل العصور الوسطى الأوروبية ، وكان الناس يعيشون في نظام إقطاعي شامل يتنافى مع وجود دولة حقيقية . ولقد نصرنت الكنيسة كل الفكر السابق ، فأخذت منه ما كان يتمشى مع أهدافها وتعاليمها وتركت جانباً كل ما خالف ذلك . كان اللاهوت هو المسيطر ، وكانت الجامعات الوحيدة ـ إذا جاز التعبير ـ الاديرة . وهناك جملة شهيرة للقديس انسيلم أسقف كانتربري المتوفى سنة 1109 م . سيتردد صداها كثيراً في القرن الذي يشغلنا ، وتقول هذه الجملة بأن الفلسفة خادمة للاهوت ، بمعنى

ان العقل يجب أن يسخّر باستمرار للدفاع عن الايمان . كـل المحاولات السـابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل ، وكأن الغرب كان بحاجة الى فترة قرون طويلة قبل أن يبني الدول الحديثة ، ويقيم المدن المزدهرة لينطلق إلى رحاب حضارة العلم .

ولقد أدركت الكنيسة الخطر المحدقْ باللاهوت ، إذ أن التبادل الحضاري الذي جرى في ذلك العهد خلق واقعاً جديداً ، وفي هذا المعنى يقول فان ستينبرغن بأن تدفق كتب أرسطو ، كما شرحها ابن رشد ، خلق للمرة الأولى في الغرب صراعاً بين نص مقدس وعلم وثني ، بين تعاليم الإنجيل وعلم أرسـطو والعرب ، بـين علـم مكرّس بأكمله للدفاع عن اللاهوت ، وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار الا نور العقل .

الواقع أن المعركة الحقيقية كانت أبعد من ذلك . إن الصراع بين نص موحى به وبين علم صنعه العقل البشري ، كان يهدف في نهاية المطاف الى استقلالية الفلسفة ، استقلاليتها عن الفكر الديني اللاهوتي . وبدون هذا البعد لا يمكن على الاطلاق أن نفهم الرشدية اللاتينية ، كرمز للانطلاق نحو آفاق عالم جديد مغاير لما كان سابقاً . القوى الاجتماعية الجديدة كانت تطلب أفقاً جديداً ، ففي الفترة السابقة ، فترة إعادة بناء الدولة بعد تهدم الإمبراطورية الرومانية ، كانت فكرة الخطيئة وسقوط الإنسـان وفساد الطبيعة البشرية مسيطرة ، وكان العمل البشري يعتبر تكفيراً عن هذه الخطيئة الملتصقـة بالـطبيعة البشريـة ، أما الآن ونحن في فـترة بناء الكـاتدرائيـات الغـوطيـة الضخمة ، التي كان يستغرق بناء كل منها أكثر من قرن من عمل دؤوب يساهم فيه كل عمال المدينة ، وكل الفئات من المهندس إلى النحات ، إلى البنّاء الى النجار إلى الحداد ، الى العامل العادي ، فإن الموقف من مفهوم العمل بدأ يتغير . وفي هذا الصدد يقول المؤرخ جاك لوجوف في كتابه (من أجل عصر وسيط آخر) : « وباختصار فإني أقول بأنه في ما يخص العمل فقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الذنب ، كما في التوراة ، إلى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح أخيراً وسيلة للخلاص » . وهكذا يمكننا أن نقول بأنه مع الرشدية اللاتينية فإن شمس إنسانية جديدة مختلفة تماماً عن كل ما كان ، بدأت تشرق في الغرب الأوروبي ، بل يمكننا أن نقول بـأن الحضارة الغـربية المعاصرة بدأت مع عصر الرشدية اللاتينية . ولكن ما هي بالضبط الأسس التي قامت عليها مثل هذه المدرسة . إن هذا هو مدار بحث النقطة التالية .

3 ـ الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر

بـدأت شروحات ابن رشـد وتفاسيره لكتب أرسطو تـدخل رويـداً رويداً الى أوروبا ، وما ان انتصف القـرن الثالث عشر حتى كـانت هذه الكتب قـد عرفت في

الجامعات ، وأصبح لها أنصار . والرشدية اللاتينية بدأت في جامعة باريس ، وقد شكل الرشديون وعلى رأسهم سيجر دي برابان (البربنتي) وبويس الدنمركي (دي داسي) أقلية ، ولكن كانت لهذه الأقلية أهمية خاصة ، وأثارت الزوابع والعواصف ، فكانت الصراعات التي هزت الكنيسة كلها ، وقد انقسم أساتذة جامعة باريس (السوربون) إلى أنصار للرشدية وخصوم لها ، وحاول توما الأكويني أن يقف موقفاً وسطاً يتبنى أرسطو وابن رشد في النظريات التي لا تصدم الكنيسة ويتبنى أرسطو واضعاً اللائمة على الشارح ابن رشد ، في النظريات التي يعتقد أنها تتعارض مع تعاليم الكنيسة .

الضجة ظلت تعلو وتزداد ، داخل جامعة باريس ، مما اضطر الكنيسة للتدخل ، فمنعت أولاً تدريس كتب ارسطو الطبيعية ومنها كتاب الميتافيزيقا ، ثم كلف البابا القديس ألبير الكبير بالرد على الرشدية ، وكتب الأكويني ضد سيجر ، ورد سيجر عليه ، وظل التصادم جارياً داخل الكنيسة ، إذ يجب ألا ننسى أن جميع أساتذة الجامعة ، في ذلك الحين ، كانوا من رجال الدين . وأخيراً إضطرت الكنيسة لأخذ موقف حازم وحاسم من كل الرشدية ، فأوعزت الى ممثلها في باريس المفتش اتيان تامبيه Etienne Tempier بأن يصدر فرماناً يتناول مجمل التعاليم الرشدية ، وهذا ما حصل في العاشر من شهر ديسمبر (كانون الأول) سنة 1270 م . هذه الإدانة تناولت ثلاثة عشر رأياً خاطئاً نوردها كما جاءت في كتاب ماندونيه بترجمة شخصية :

« إن الأخطاء التالية قد أدانها وألقى الحرمان عليها ، وعلى كل من يعلمها عن قصد أو يؤيدها ، صاحب النيافة اتيان (استفانوس) ، أسقف باريس في سنة 1270 م . يوم الأربعاء بعد عيد الطوباوي نقولاوس :

1 ـ بأن عقل جميع الناس واحد ، وهو واحد بالعدد .
2 ـ بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الإنسان يعقل .
3 ـ بأن الإرادة البشرية لا تريد ولا تختار إلا تحت تأثير الضرورة .
4 ـ بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوباً لتأثير الأجرام السماوية .
5 ـ بأن العالم قديم .
6 ـ بأن ليس هناك من إنسان أول .
7 ـ بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم (تفنى بفناء الجسد) .
8 ـ بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تنفعل بنار مجسمة .
9 ـ بأن حرية الاختيار هي قوة منفعلة (سلبية) لا فاعلة ، وبأنها تحركها ضرورة النفس النزوعية .
10 ـ بأن الله لا يعلم الجزئيات .

11 ـ بأن الله لا يعلم إلا ذاته .
12 ـ بأن أعمال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية .
13 ـ بأن الله لا يستطيع أن يمنح الخلود أو عدم الفساد للكائنات الفاسدة والفانية .

يؤكد ماندونيه بأن هذه القضايا المدانة تعبر أفضل تعبير عن جوهر التعليم الرشدي ، أي جوهر تعاليم أرسطو كما شرحها ابن رشد . ونحن لو تفحصنا كل هذه الآراء لرأينا أن بعضها آت من أرسطو مباشرة ، وليست له أهمية كبرى ، ولكن يبرز هنا خضوع كل الطبيعة وكذلك الإرادة البشرية إلى أحكام الضرورة أي إلى علم يمكن أن يعرف مسبقاً ، وكذلك هناك قضية إنكار العناية الإلهية وهي نتيجة منطقية للمفهوم الأرسطوطاليسي لإله يدير ظهره للعالم . أما القضيتان الأساسيتان اللتان ارتكزت اليهما كل الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر فهما القضية الأولى أي قضية وحدة العقول أو النفوس ، والقضية الخامسة أي قضية قدم العالم ، وهما قضيتان ، وإن أتتا من أرسطو ، إلا أن لابن رشد تفسيراً خاصاً به حولهما . وهذا ما سنفصّله الآن .

أ ـ نظرية وحدة العقول أو وحدة النفوس

لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في الصراعات الفكرية ، لذا نجد أنها كانت أول قضية تدان . وقد عرفت هذه النظرية تحت إسم monopsychisme ، وتقوم لا على وحدة العقل الفعال كما ظن عبد الرحمن بدوي ، ولكن على وحدة العقل الفردي عند الإنسان أي العقل المنفعل أو الهيولاني حين يتصل بالعقل الفعال . ومع أن الجميع يعتقد بأن هذه النظرية خاصة بابن رشد إلا أن أول من نادى بها كان ابن باجه الذي عده ابن رشد لفترة استاذاً له . وقد عرف ألبير الكبير والأكويني آراء ابن باجه حول الموضوع من خلال ما قاله عنه ابن رشد في شرحه لكتاب النفس (أنظر كتابنا La Morale d'Avempace) .

نقطة انطلاق بحث ابن باجه وابن رشد هي جملة لأرسطو في كتاب النفس تساءل فيها إن كنا نستطيع إدراك الجواهر المفارقة ونحن بعد في هذا العالم . ولقد قال أرسطو بأنه سيجيب على هذا السؤال فيما بعد ، ولكنه لم يجب ، لا في كتاب النفس ، ولا في غيره . أما ابن باجه وابن رشد فقد أجابا على السؤال بالإيجاب ، وكل واحد على طريقته . الأول ميز ، على طريقة سبينوزا فيما بعد ، ثلاث درجات للمعرفة ، درجة المعرفة الحسية وهي درجة معرفة كل الناس ، ثم درجة التجريد عن المحسوسات والانتقال الى المعرفة ، وهذه هي درجة المعرفة العلمية ، أما الدرجة الثالثة فهي درجة إتصال العقل الفعال بالانسان ، وهي درجة الحدس المباشر لِكُنْه الأشياء وجوهرها الأخير ، ويسميها ابن باجه درجة السعداء ، وعلى هذا المستوى وبنوع من العقلانية

الصوفية يكون جميع السعداء واحداً ؛ إذ تتلاشى جميع الاختلافات ، وتصبح هناك وحدة صوفية تجمع كل عقول السعداء الذين بلغوا درجة الاتصال .

أما ابن رشد فقد اعترف لابن باجه بفضل كبير ، ولكنه دافع عن نظرية أخرى للإتصال عرضها مونك ، في القرن الماضي ، عن الشرح الأوسط لكتاب النفس . في نظر ابن رشد أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم ، يكتشف ناحية جديدة من المعارف البشرية على اختلافها ، فيزداد أفق المعرفة الإنسانية ، ويضاف جديد إلى التراث البشري العلمي والفني ، ولكن حين يتم مثل هذا الاتصال لا يعود هناك ما يميز بين عقل فردي معين وعقل آخر ، إذ يصبح عقل الفرد على اتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهيولاني . في حالة الاتصال هناك إذن وحدة للعقول ، إذ ليس من فرق بين عقل فردي وآخر ، وكأن العقل المفارق هو الذي يفكر ويكتشف من خلال الفرد أي أن هذا الأخير لا يعود سوى مجرد آلة أو وسيلة .

بهذه المشكلة المتعلقة بالمعرفة ترتبط مشكلة أخرى في غاية الأهمية الفلسفية ، وهي مشكلة خلود النفس أو بالأصح خلود النفس الفردية للإنسان . إبن باجه كان قد أكد بأن الخلود الفردي مرتبط بالتوصل الى الدرجة الأخيرة من المعرفة ، أما إبن رشد فيبدو أنه فهم موقف أرسطو كما يفهمه شارحوه الغربيون المعاصرون ، إذ يبدو أنه لا يقول بأن الفرد حين يصل الى مرتبة الاتصال يكتسب الخلود الفردي . ما يبقى ويخلد هو ثمرة هذا الاتصال ، البقاء هو للنوع لا للفرد ، للبشرية ككل حين تحفظ مجموعة المعارف والمنجزات الفنية التي جاءت ثمرة هذا الاتصال ، وبتعبير أوضح فإن الخلود هو لكتب أرسطو مثلاً وليس لشخص أرسطو . ومن هنا نفهم مناداة الرشديين ، وعلى رأسهم سيجر بأن عقل جميع الناس واحد ، وبأنه من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الإنسان يعقل ، ذلك أن من يعقل داخل الإنسان ، ويمكنه من اكتشاف كل جديد ، هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد .

من الواضح أن مثل هذا الرأي يتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة التي كانت تخشى باستمرار العودة الى الوثنية ، ومن هنا نفهم المحاربة المريرة التي شنّها القديس توما الأكويني على هذه النظرية ، مفرداً كتاباً خاصاً لمحاربتها ، مؤكداً براءة أرسطو منها ، ملقياً اللوم على الشارح الذي نعته بالمحرف .

ب ـ قدم العالم

نادى الرشديون اللاتين بقدم العالم أي بأزليته ، بمعنى أنه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوماً . وقدم العالم يعني أن الله لم يخلقه من شيء إذ أن مادة العالم قديمة

أيضاً ، وأن الله أعطى العالم صورته فقط لا مادته . وعند أرسطو فإن الله ـ المحرك الأول ـ يحرّك ولا يتحرّك ، والعالم بسبب شوقه للكمال أي للمحرك الأول تحرك وأخذ ، منذ القدم ، شكله ، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين الله والعالم ، وقدم العالم مقترن عند أرسطو بقدم الزمن ، ففي نظر أرسطو يتألف الزمن من لحظات ، وكل لحظة كان قبلها لحظة أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية ، قدم العالم يعني إذن وجود زمن أزلي أبدي . نظرية قدم العالم تتعارض مع نظرية خلق العالم ، أي إيجاد العالم في زمن معين ، وكذلك خلق المادة من لا شيء ، أو كما يقول الكندي عن ليس .

لا يخفى تعارض هذه النظرية مع كافة الأديان السماوية التي نادت كلها بالخلق من العدم ، هذا مع العلم بأن نظرية أرسطو في قدم مادة العالم تجعل من الله كائناً يدير ظهره للعالم ، ولا يعلم جزئياته ولا يديره ، إذ إنه لا يعلم إلا ذاته (أنظر الأخطاء رقم 5 و10 و11 و12 من إدانة الرشدية التي أشرنا إليها سابقاً) . أما ابن رشد نفسه ، فرغم سيره في ركب المعلم الأول ، فقد جاء في كتاب تهافت التهافت بنظرية لا تخلو من أصالة ، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة ، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم ﴿ وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ (سورة هود 7) ، ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾(سورة فصلت 11) ، الخلق جاء إذن من مادة قديمة هي الدخان ، كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق ، الخلق لم يكن من عدم إذن بل من مادة أزلية .

ولقد كانت للرشدية اللاتينية في جامعة باريس طريقة لا تخلو من حيلة ، للدفاع عن نظرية قدم العالم ، رغم تعارضها مع تعاليم الدين ، إن كانوا يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم ، وبالتالي فإن العلم يؤكده في حين أن الشرع يرى غير ذلك ، ونحن نضع الحقيقتين أمام الناس دون أن نبتّ في الموضوع . وهنا نصل إلى مبدأ أخير يشكل أحد أسس الرشدية اللاتينية وهو مبدأ الحقيقة المزدوجة la double vérité ، أي القول بأن هناك حقيقتين : حقيقة علمية للخاصة ، وحقيقة دينية للعامة ، غير أن مارتين جربمان ، في كتابه عن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر يؤكد بأن هذا المبدأ لم يظهر إلا في القرن السادس عشر مع بومبونازي الايطالي ، غير أن مبدأ الحقيقة المزدوجة يمكن أن يستشف من كثير من آراء ابن رشد ، أو مما قاله ابن رشد عن ابن طفيل الذي عبر عن هذا المبدأ في كتابه الشهير « حي بن يقظان » .

4 ـ الرشديون اللاتين في جامعة باريس في القرن الثالث عشر ، سيجر البربنتي (دي برابان) وبويس الدنمركي (دي داسي)

لقد استعرضنا سابقاً الأسس التي قامت عليها الرشدية اللاتينية ، وقلنا بأن

الرشديين داخل جامعة باريس ، كانوا أقلية ولكن أقلية مهمة كانت وراء كل الصراعات الإيديولوجية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، وقد اضطرت الكنيسة للتدخل لوقف الصراع المهدد بأزمات اجتماعية خطيرة . ولقد تزعم الرشديين إثنان ، أولهما سيجر من منطقة البرابان Brabant في بلجيكا ، والثاني بويس من منطقة داسي Dacie أو الدنمرك .

ونبدأ مع سيجر فنقول بأن ما يميز كل فكره هو إعجابه الشديد بأرسطو الذي يعتبره الفيلسوف ، وبشارحه العربي . وبطبيعة الحال فإن الآراء المدانة سنة 1270 م . كانت آراء سيجر بشكل أساسي ، ولن نعود هنا الى الموضوع بالتفصيل ، ولكن لا بد من بعض الملاحظات .

أ - إن الإيمان بخلود الأجناس لا الأفراد قاد سيجر إلى نوع من فلسفة العودة الأبدية ، وذلك قبل فيكو ونيتشه في العصر الحديث ، كما يؤكد إتيان جيلسون ، إن الأشكال ذاتها تعود مئات المرات بعد أن تفنى ، وذلك باستمرارية لا تتوقف .

ب - لقد أدخل سيجر طريقة جديدة في التعليم ، وهي طريقة البحث الفلسفي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية ، وكان بذلك رائداً إذ أن هذا يعني بأننا نستطيع أن نعالج الكثير من الشؤون العلمية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده ، كما أن هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا أن نظل ضمنها دون أن نهتم إلى ما يقوله الشرع حول الموضوع ، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت . وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب ولن تتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها للاهوت ، إلا مع ديكارت في القرن السابع عشر .

جـ - إن كان سيجر قد شق طريق العقلانية في البحث الطبيعي في جامعة باريس ، فهذا لا يعني بأنه كان يقول بأن البحث الطبيعي للظواهر ، على ضوء نور العقل ، يقود الى الحقيقة ، الحقيقة بالنسبة له كانت النص المقدس ، ولكن سيجر كان يقول بأن هذا هو رأي الفلسفة ، هذا ما قاله الفلاسفة وعلى الأخص الفيلسوف أي أرسطو وشارحه ، وهذا ما يؤكده العقل ، وحين يتعارض أمر مع تعاليم المسيحية فإن الحقيقة هي الى جانب الايمان المسيحي .

هذا الموقف من رمز العقلانية والراديكالية هاجمه توما الأكويني وجعل خصوم سيجر يقولون عنه بأنه يقول بحقيقتين . وقد أثار هذا الموقف في شتى الأحوال حيرة كل الباحثين ، فالسؤال المطروح بالحاح هو التالي : هل كان سيجر صادقاً في موقفه هذا ؟ إذ

كيف يعقل أن يقول بأن نور العقل الطبيعي يرى الأمور بهذه الطريقة ، في حين أن العقيدة الدينية تناقضها ، والحقيقة هي الى جانب العقيدة ؟ كيف يمكن الدفاع عن مثل هذين الموقفين في آن معاً . لقد انقسم المؤرخون حول القضية ، طبعاً من السهل القول بأن سيجر كان يخاف سلطة الكنيسة التي كان هو نفسه جزءاً منها ، لذا فقد قال ما قاله بسبب الحذر والحيطة والخوف من إثارة الغضب والنقمة عليه ، خصوصاً أننا ما نزال في فترة تسيطر الكنيسة فيها على كل التعاليم سيطرة تامة . فان ستينبرغن رأى بأن سيجر قد بهر بالعلم اليوناني العربي الذي جاءه وكان يحتاج هو والغرب كله الى فترة تأمل يستطيع خلالها أن يهضمه ويتمثله ، وأن سيجر ظل في نهاية التحليل مسيحياً مخلصاً للكنيسة التي ينتمي إليها . في حين اعتبر بعض مؤرخيه أنه رائد الفكر الحر في العصر الوسيط ، وسابق لعصر التنوير .

ويبقى السؤال المحير : كيف يمكن للإنسان أن يفكر كفيلسوف وأن يؤمن كمسيحي وهو يرى التعارض بين الموقفين ؟ إن إجابة إتيان جيلسون على هذا السؤال ، في كتابه عن فلسفة العصر الوسيط ، ربما لم تكن حاسمة ونهائية ، غير أنها مقنعة ، فهو يرى بأن مشكلة سيجر ليست وقفاً عليه ، ففي عصره كان الإيمان المسيحي البعيد عن الذهنية العلمية مسيطراً سيطرة تامة ، وفجأة تدفقت كل العلوم الوثنية اليونانية وعلوم العرب فحدثت صدمة هائلة ، وما كان يعد إيماناً لا يتزعزع أصبح في مهب ريح العقلانية الطاغية ، وهذا يعني أن المشكلة تصبح التوصل الى نوع من التوازن الجديد ، دون التخلي عن الإيمان السابق . والقصة تتكرر مع عصور كثيرة في الغرب ، إذ كثيراً ما كان العلم يصدم بمعطياته الجديدة قناعات الناس الدينية ، فيحاولون دون التخلي عن إيمانهم السابق ، مصالحة المعطيات العلمية الجديدة مع الإيمان القديم .

وفي كل الأحوال ، فإن هوس سيجر بالعقلانية ، جعله يكتشف إمكانية إقامة علوم طبيعية ، بمعزل عن كل الاعتبارات اللاهوتية ، إذ إن استقلالية الفلسفة عن اللاهوت كانت تعني استقلالية كل العلوم ، لأنها كانت ما تزال كلها في كنف الفلسفة . والضجة التي أثارها كانت تساندها كل القوى الاجتماعية الجديدة ، التي استشفت الامكانات الضخمة التي يمكن أن تفتحها العلوم الجديدة ، أمام الحضارة الغربية .

لقد كان سيجر زعيم مدرسة ، وكان أشهر تلامذه بويس دي داسي أو الدنمركي ، وإذا كانت إدانة سنة 1270 م قد تعرضت للرشدية اللاتينية متمثلة بشكل خاص بتعاليم سيجر ، فإن إدانة أخرى أعنف جرت سنة 1277 م وطالت حتى بعض تعاليم الأكويني نفسه الذي كان قد مات قبلها بثلاث سنوات . والإدانة هذه تناولت بعض التعاليم التي كان بويس المروّج الأساسي لها . ويبدو أن فيلسوفنا قد منع من

التعليم بعد هذا التاريخ . وقد انقطعت من بعدها أخباره . ولم نكن نعرف شيئاً من مؤلفاته إلى أن كان هناك إهتمام متزايد به ، وبكل الحركة الرشدية بين الحربين الأخيرتين ، وقد نشر المطران جربمان سنة 1924 م كتاباً هاماً لبويس يلقي ضوءاً جديداً على الرشدية اللاتينية وسنتوقف عنده .

يحمل هذا الكتاب العنوان التالي باللاتينية : (De Summo bono sive de vita philosophi) وترجمته : « في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف » . في هذا المؤلف الفريد الكثير من الصلة الروحية مع فيلسوف عربي هو ابن باجة في « تدبير المتوحد » و« رسالة الاتصال » و« رسالة الوداع » وحتى مع سبينوزا كما أشار الى ذلك اتيان جيلسون .

يبدأ بويس بمحاولة تحديد الخير الأعظم ، ولا بد من القول أنه لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو الله كما نعرف من الشرع ، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل اليها الإنسان ، وهو في الحياة الدنيا ، على ضوء العقل الإنساني . إن مثل هذا الخير العظيم لا يمكن أن يكون الا بممارسة الإنسان لأعظم قواه أي لعقله . والعقل هنا هو العقل التأملي أي النظر العقلي المحض ، الذي يقودنا إلى معرفة الحق ، وإلى التمتع بالحقيقة . اللذات العقلية هي اللذات الحقيقية للسعادة والإنسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها . وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبالتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال ، لا تستحق منا أي احترام أو تكريم . لنكرم إذن أولئك الذين يكرسون حياتهم لدراسة الحكمة ويعيشون حسب النظام الطبيعي quia vivunt secundum ordinem naturalem وهؤلاء الذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم الفلاسفة ، وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير الأعظم ، كما يدل على ذلك عنوان كتاب بويس ، والحياة الفلسفية لها شقان : شق معرفة الحقيقة عن طريق التأمل والنظر العقلي ، وشق ممارسة أعمال الخير ، وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الإنسان أن يبلغها في هذه الحياة الدنيا . والفيلسوف يرتقي بعقله من علة الى أخرى ليصل الى العلة التي لا علة بعدها ، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بمثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة . وكل واحد يكتسب منزلته في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ الأول . والفيلسوف هو الذي يدرك هذا المبدأ ويحبه عن طريق الرأي الصواب للطبيعة ، والرأي الصواب للعقل . وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبته هو وحده الطريق المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة .

كتاب بويس أثار المشكلة ذاتها التي كان قد أثارها سيجر ، وهي أننا أمام فيلسوف

يدير ظهره للاهوت ويتنكر بالتالي لكل التراث المسيحي منذ أغسطين . فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي ، ورجل دين ، بل ان مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة ههنا . ولقد انقسم حوله المفسرون : فان ستينبرغن يرى أنه ظل مسيحياً مؤمناً ، في حين أن مندونيه اعتبر كتاب بويس هذا بمثابة « البيان الأكثر راديكالية من أجل برنامج حياة طبيعية » . كما عبرت عنه « العقلانية الأكثر صفاء ووضوحاً وتعمياً التي يمكن أن نجدها . . حتى أن عقلانية عصر النهضة . . لم تنتج شيئاً يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب » . . .

مرة أخرى إن التفسيرات الشائعة لا تفي بالموضوع ، فصحيح أن بويس لم ينكر الغبطة في الحياة الأخرى ، واعتبرها الأعظم ، ولكن الصحيح أيضاً هو أن راديكاليته العقلانية لا يمكن أن تفهم إلا كمؤشر حضاري . مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب ، فكأني ببويس يقول: إن اللاهوت المسيحي والسيطرة المسيحية الفكرية قد أخذت مداها منذ أغسطين في القرن الخامس الميلادي ، والآن إني أرى في الأفق الإنسانية الجديدة تشرق في الغرب عن طريق النور الطبيعي للعقل ، وإني أمثل نموذجات هذه الإنسانية الجديدة وآمالها ، فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى .

5 ـ الرشدية السياسية في القرن الرابع عشر :

بعد إدانتي سنة 1270 م وسنة 1277 م . وتوقيف بويس عن التدريس استدعي سيجر زعيم الرشديين الى روما ، وهو ما زال في مقتبل العمر ، ومنع من التدريس كعقاب له ، ثم مات هناك بطريقة غامضة ، فكان ان توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس ، إلا أن الكنيسة لم تستطع إيقاف التيار المطالب باستقلالية الفلسفة عن اللاهوت ، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن التالي إلى مفكرين سياسيين همهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة . المعركة نقلت فلسفياً الى جامعة اوكسفورد بفضل وليم الأوكامي (William of Ockham, Guillaume d'Ockham) ، إلا أن المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة بادوا (Padova, Padoue, Padua) المدينة الواقعة في شمال إيطاليا والخاضعة لجمهورية البندقية المستقلة عن سلطة الكنيسة ، والبعيدة عن يد محاكم التفتيش .

إن الرشدية السياسية قد أخذت كل مداها مع مارسيليو البادوي (Marsilio di Padova, Marsilio of Padua, Marsile de Padoue) وقد عاش بين سنة 1275 م وسنة 1343 ، واشتهر بكتاب وحيد هو المدافع عن السلم Defensor Pacis ولم يترجم الكتاب الى الانجليزية والفرنسية إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة . إلا أننا قبل التوقف عن الآراء السياسية التي تضمنها هذا الكتاب ، لا بد لنا من أن نتوقف عند جان دي

جاندون Jean de Jandun ، فقد علم مع مارسيليو في جامعة باريس ، ثم هرب الإثنان معاً الى الملك لويس ملك بافاريا خوفاً من سلطة البابا ، ذلك أن جان هذا كان جريئاً جسوراً في محاربة السلطة المدنية للبابا ، وكان أشد الرشديين تعصباً لابن رشد ، إذ كان يؤكد أن تعاليمه ليست سوى تقليد للفيلسوف العربي العظيم ، فإبن رشد هو في نظره « أتم وأكمل وأمجد صديق ومدافع عن الحقائق الفلسفية » . أهمية جان دي جاندون هي أنه مؤشر إلى جيل جديد من الرشديين ، جيل لا يريد أن يبدي أي تحفظ تجاه الأمور الدينية ، ولا يعترف إلا بسلطة العقل والتجربة . آراء جان هذا لا تستحق أن نتوقف عندها كثيراً لأنها تكرر الرشدية اللاتينية ، كما مرت معنا سابقاً ، أهميته هي إذن في تأثيره على زميله مارسيليو في كتابه السياسي الهام « المدافع عن السلم » الصادر سنة 1324 م .

والآن كيف تبدو الآراء التي يعبر عنها هذا الكتاب القيّم في تاريخ الفكر السياسي الغربي :

أ ـ إن آراء مارسيليو تنطلق من سلطة أرسطو الفلسفية في فكره السياسي ، وتناقش الأشكال المختلفة الصالحة والفاسدة التي يمكن أن تتخذها الدولة ، غير أنه يجدد كثيراً في الفكر السياسي ، ولا يظل عبداً لسلطة أرسطو كما سنرى .

ب ـ مارسيليو جاء بمفهوم جديد للقانون حين أسس شرعية كل قانون لا على إقامة المصلحة العامة فحسب ، بل على رضا الشعب وقبوله لمثل هذا القانون . الشعب كمصدر للتشريع كان الرومان قد عرفوا مثل هذه النظرية ، ولكن أهمية قول مارسيليو انه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي ، والعمل الدؤوب للشعب ، لأخذ المبادرة للتخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاها لنفسه .

وهنا يقترب مارسيليو من المفاهيم الديمقراطية الحديثة . وهذا المفهوم القائم على موافقة الشعب يخالف أيضاً الفكر الوسيط المتمثل بالاكويني الذي كان يعتقد بأن القانون نظام من العقل غايته المصلحة العامة . بدل العقل المجرد العام أصبحت هناك إرادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الإلزام والقهر ، وهكذا يكون مارسيليو رائداً في إبراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر ، بل عن مجموعة من الناس إرتأت لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشترعته هي ، وأرادته ملزماً لها .

جـ ـ بسبب الصفة الوضعية للقوانين فإن مارسيليو يشدد على الوسائل المستعملة ، إذ إن هذه يجب أن تمر عبر إرادة الشعب أو المشترع ، فالغايات وحدها لا تكفي ، وبالتالي فإن اللجوء إلى مفهوم المصلحة العامة من أجل تبرير قمع الشعب

واستغلاله أمر مرفوض ، لا بد إذاً من إيجاد صلات ديناميكية بين الأهداف التي تتوخاها المجموعة والوسائل التي تلجأ إليها ، وبهذا يكون مارسيليو هنا رائداً أيضاً من رواد الديمقراطية .

د ـ قبل أن يكون مارسيليو رائداً من رواد القوانين الوضعية والديمقراطية الحديثة ، هو قبل كل شيء عدو بلا هوادة للسلطة الزمنية للكنيسة ، وهذا ما كان يجمعه الى صديقه جان دي جاندون الرشدي المتشدد .

إن عنوان الكتاب يشير بوضوح إلى هدف مؤلفه ، فالمدافع عن السلم هو الحاكم الذي إرتضته إرادة شعبية ويحكم بقوانين وضعية ، أما مصدر القلق والاضطراب والخصم الأول للمدافع عن السلم فهو أسقف روما (البابا) وجماعة الأكليروس الذين يهدفون الى بسط سيادتهم ، لا على روما وحدها بل على كل البلدان ، من أجل الإثراء الفاحش والتسلط .

معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت اتخذت هنا بعداً اجتماعياً وأصبحت معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية أي الدينية ، وأصبح كل هم مارسيليو نزع كل الصلاحيات من رجال الاكليروس عدا السلطة الروحية ، مارسيليو يهدف الى انتزاع كل سلطة مدنية من يد الكنيسة ، لذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية يحاكم الله صاحبها في اليوم الآخر ، أما إذا كان لمثل هذه الهرطقة من مردود اجتماعي ، وأقلقت السلم العام فليس للكنيسة أن تتحرك على الاطلاق ، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبق قوانينها الوضعية . خلاصة القول أن مارسيليو أراد أن يجعل من الكنيسة مجرد دائرة من دوائر الدولة .

هـ ـ لم يكن مارسيليو أول من هاجم السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا ، إذ كان الشاعر الايطالي الكبير دانتي Dante مؤلف الكوميديا الإلهية الشهيرة قد ألف حوالي سنة 1310 م أي قبل « المدافع عن السلم » بنحو أربع عشرة سنة كتاباً أسماه النظام الملكي De Monarchia ، هاجم فيه السلطة الزمنية للكنيسة ، وبهذا المعنى كان رشدياً ، ولا ننسى انه وضع سيجر زعيم الرشديين في فردوسه مخالفاً إدانة الكنيسة لتعاليمه . إلا أن هوة سحيقة تفصل بين فكر الشاعر الايطالي وفيلسوف بادوا الرشدي ، فدانتي ينتمي الى العصر الوسيط في صياغته للاشكاليات وفي الحلول التي يجدها ، في حين أن مارسيليو يفتح آفاق الحداثة الفكرية . دانتي كان يهمه أن يكف يد الكنيسة عن التدخل في الشؤون الزمنية ، ولكنه ظل ككل مفكري العصر الوسيط الغربي يؤمن بإمبراطور واحد وبباب واحد ، ولا يريد أن يتعدى الواحد صلاحياته ، إن مفهوم دانتي يظل مفهوم الأمة المسيحية الواحدة ، والدولة المسيحية الواحدة ، والحكومة

الكونية الواحدة ، وعلى رأسها إمبراطور واحد ، وبابا واحد يرعى الشؤون الروحية فقط ، في حين أن مارسيليو يكسر كل المفهوم المنوليتيكي monolithique للأمة . هذا المفهوم الذي يجعل من المجموعة كلاً متجانساً تختفي فيه الفروقات ـ ليس من ملك واحد ، ولا من إمبراطور واحد ولا من أسقف واحد في مفهوم مارسيليو ، بل قوميات متعددة مختلفة متباينة ، من حقها أن تؤسس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض ، حسب اختلاف عاداتها وتقاليدها ولغاتها . لا بد إذن من وجود حكومات متعددة حسب تعدد الحدود الجغرافية واللغوية والأخلاقية . أن كان إمبراطور دانتي همه الأول اعادة الوحدة الاساسية للمجتمع المسيحي ، فإن مارسيليو يعترف بالشعور القومي لكل مجموعة . ويمكن أن نقول بأن الصراعات داخل جامعة براغ كانت من أجل سيطرة عنصر من العناصر القومية عليها ، وقد تمت بعد فترة سيطرة العنصر التشيكي ، وبذا انتهت الجامعة القائمة على وحدة اللغة اللاتينية التي تجمع الفئات القومية المتنافرة .

ويعتقد المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك لوجوف J.Le Goff في كتابه عن « المثقفين في العصر الوسيط » بأن فلسفة مارسيليو ، حين اعترفت بالشعور القومي ، وفي حقه بأن يعبر عن نفسه ، وأن تكون له دولته المستقلة ضمن حدودها اللغوية ، فقد فتح الطريق أمام التعددية في المسيحية ، وكسر الوحدة الاساسية لها ، مما قاده الى تبني الخصوصية le particularisme أي السمات المميزة لكل شعب ، أو مجموعة لغوية أو أتنية .

وأنه لمن المؤكد بأن الدفاع عن الخصوصية لكل أمة يعني كسر المفهوم الوحدوي للإنسانية ، والقبول بالتباين والتمايز ، وكسر المفهوم التوحيدي للمجموعة المسيحية ، يعني ولادة الخصوصية ، الخطوة الأولى على طريق الفردية التي جاءت من قبول مفهوم التفرد والاختلاف . والفردية مفهوم خاص بالفكر الغربي الحديث ، كان لمارسيليو شرف إدراكه والدفاع عنه ، مما يعني أنه قد فتح في الفكر الغربي الطريق الى الفردية أي الى الحداثة ، وأن العصر الوسيط قد أصبح خلفه .

6 ـ الرشدية اللاتينية في عصر النهضة :

لقد بدأت النهضة الأوروبية في إيطاليا منذ القرن الخامس عشر ثم من هناك شملت كل أوروبا ، في القرن السادس عشر ، قرن الاصلاح الديني . والواقع أن عصر النهضة يتمثل أول شيء بإيديولوجية جديدة هي الحركة الإنسانانية L'Humanisme أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الإنسانية ، وهو وثني بغالبيته ، أمراً عظيماً يستحق كل إعجاب وتقدير ، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الإنسان الرائع الناجح ضد شعار الإنسان المكبل بالخطيئة الاصلية ، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا ، وعلى الصعيد الفلسفي فإن عصر النهضة قد رفع شعار أفلاطون كرمز للعقلية

الجديدة وللعلوم الجديدة ، في وجه أرسطو الذي استعادته بغالبيته السكولائية التومائية المنتمية للعصر الوسيط .

إلا أن هذا لا يمنع أن يكون هناك تيار رشدي قوي في عصر النهضة ، فملك فرنسا فرنسوا الأول مؤسس أهم جامعة فرنسية بعد السوربون ، وهي الجامعة المسماة اليوم الكوليج دي فرنس Collège de France والتي كانت تسمى في حينه كلية القارئين الملكيين Le Collège des lecteurs royaux ، استدعى للتعليم فيها الرشدي فيكومركاتو Vicomercato وقد علّم هناك بالفعل من سنة 1542 م إلى سنة 1557 م . ويشير الفيلسوف ليبنز Leibniz في كتابه الشهير التيوديسة La Théodicée المنشور سنة 1710 م . الى وجود الرشديين اللاتين في إيطاليا في عصر النهضة ويسميهم ، وذلك في الفصل الذي أسماه خطاب حول توافق الإيمان والعقل . ونحن بدورنا سنتوقف قليلاً عند اثنين من هؤلاء أولهما هو بومبونازي (1462 ـ 1525) Pomponazzi الذي حاول أن يجد هدفاً إنسانياً لحياة الفرد بمعزل عن كل اعتبار ديني . في غياب كل غاية سامية تصبح الغاية الأخيرة للانسان هي في هذه الأرض وتصبح كل القيمة لهذه الحياة ، ويصبح الهدف الأخير لا الطمع في مكافأة إلهية ، بل في حب الفضيلة والنفور والابتعاد عن كل شيء . وكل هذا يذكرنا بموقف بويس الدنمركي ، وإن كان احتمال وجود سعادة أخروية قد أبعد من فكر بومبونازي .

أما الرشدي الايطالي الآخر ، وأحد أواخر ممثلي مدرسة بادوا فهو قيصر كريمونيني (1550 ـ 1631) Cremonini : وهو يعيد المواضيع الرئيسية المعروفة للرشدية اللاتينية : الصلة الحميمة بين الجسد والنفس وبالتالي فناء النفس مع الجسد ، وكذلك القول بقدم العالم وبالتالي نكران فكرة الخلق ، أي أننا لا نجد عنده من فكر جديد . والواقع أن هذه الآراء رغم عدم أصالتها كانت تخيف المعاصرين ، وقد جابه فيلسوفنا بعض الصعوبات في متابعة تدريسه في جامعة بادوا ان تعرض للتحقيق . هذا ويخبرنا ليبنز بأن مجمع لاتران (1512 ـ 1517) كان قد أدان الرشدية اللاتينية ، ولكنها ظلت الى القرن السابع عشر .

ورشدية عصر النهضة تطرح الكثير من القضايا لعل أهمها أنها على الصعيد الفكري العقائدي لم تأت بجديد ، في حين أنها لعبت دوراً نقدياً هاماً على الصعيد الأدبي والأخلاقي . أما المشكلة الثانية والأهم فهي أن الافلاطونيين كانوا حساسين لرياح التغيير التي بدأت تعصف في عصر النهضة الأوروبي ، فعصر النهضة هو عصر بداية العلوم الحديثة عصر كبلر Kepler وغاليليو Galilée وقبلهما كوبرنيك Copernic الذي برهن عن دوران الكواكب على ذواتها وحول الشمس ، وأنهى بالتالي المفهوم

الأرسطوطاليسي لسماء تخضع لدوران أبدي . ولقد ذهب الرشديون الايطاليون بالتعصب لأرسطو ولشارحه إلى حد أنهم قالوا بأن أرسطو أتى بكل العلوم ، فليس هناك من جديد ممكن ، ونحن نلمس من كتابات غاليليو تهكمه عليهم ، وفي الوقت نفسه مدى مرارته أمام عنادهم .

إن عدم استيعاب العلوم الجديدة ، وعدم الشعور بأن رياح التغيير قد بدأت تعصف في كل أوروبا ، جعل الرشديين اللاتين يتحجرون وهم الذين كانوا سابقاً رواد التجديد والراديكالية . وهكذا فقد بدأت حركتهم تضمحل رويداً رويداً لتظهر بعدها أيديولوجيات جديدة ، انتهت في القرن السابع عشر بانتصار الكلاسيكية التي كانت بمثابة إقامة توازن بين التراث الوثني القديم والتجديد .

خاتمة

لقد كانت الرشدية أول ايديولوجية تسيطر على الغرب ، بعد أن كان اللاهوت المسيحي قد سيطر طيلة ثمانية قرون ، لذا فإن محاولة طرح مسألة أمانة الرشدية اللاتينية لفكر ابن رشد تبدو مشكلة ثانوية . إن القوى الجديدة المتمثلة في جامعة باريس أولاً وفي مدرسة بادوا ثانياً ، كانت متعطشة الى أفق جديد ، فوجدت بابن رشد ضالتها ، وصنعت منه رمزاً ، ونسجت حوله القصص وربما الأساطير . فرنسا وإيطاليا كانتا تميلان الى عقلانية نظرية فاختطفتا الفكر الرشدي وجعلتا منه غذاءها الجديد ، في حين أن إنجلترا كانت تميل إلى المتجسد والتجربة فوجدت جامعة أكسفورد ضالتها لدى عالم عربي آخر هو ابن الهيثم في بصرياته . أما الفكر الألماني فكان ينشد الى مزج العقلانية بتصوف خاص ، وقد عبر عنه أحد أوائل ممثليه وهو مايستر ايكهارت Maître Eckhart في القرن الرابع عشر متأثراً ، ولو بطريقة غير مباشرة ، بالعقلانية الصوفية للفيلسوف الأندلسي ابن باجه .

إن كل شعب ، حين يقتبس من غيره من الشعوب ، فكراً أو فناً أو علماً ، يشدد على ما يريده هو عند الشعب الآخر . والغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص ، كان بحاجة الى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى ، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالته ، فاستعمل الرشدية من أجل معركته هو ، أي من أجل التعبير عن الإنسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة ، والجاعل من العمل التعبير الأكمل لتحقيق ذاته ، وتأكيد قدرة العقل الإنساني وعظمته . وهكذا يمكننا أن نقول بأن الرشدية اللاتينية نقطة التحول الفاصلة في كل تاريخ الغرب ، أي أن الغرب الحديث لم يبدأ كما يؤكد المؤرخون ، مع عصر النهضة الأوروبية ، بل ولد في القرن الثالث عشر ، فالهوة سحيقة بين القرن الثاني عشر والقرن

الذي يليه ، في حين أن عصر النهضة يبدو كامتداد طبيعي لما كان قد حصل في القرنين اللذين سبقاه ، وهذا ما تؤكده أيضاً الرشدية اللاتينية السياسية في القرن الرابع عشر ، ففي ذلك الحين ولد الفكر الديمقراطي الحديث ، وولدت لأول مرة فكرة الخصوصية ، ومنها الفردية التي بدونها ليس من غرب ولا من حداثة ، إذ ستصبح كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المجسدة للفرد ، وتحريره من ربقة السلطة المتمثلة بشتى الصور والأشكال .

المراجع العربية

- أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي 1978 ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء .
- أنطون فرح : ابن رشد وفلسفته ، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون ، دار الطليعة بيروت 1981 .
- الخضيري ، زينب محمود : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثانية 1985 .
- زيناتي جورج : ابن رشد بين العرب والغرب ، مجلة الباحث ، باريس ، العدد الأول أيار / حزيران 1978 .

المراجع الأجنبية

- BADAWI A. in Châtelet Fr. (direction): Histoire de la philosophie, tome 2, éd. Hachette, Paris 1972.
- BRÉHIER E.: Histoire de la philosophie, tome 1 fasc. 3, Ed. P.U.F. Paris 1967.
- DANTE: Œuvres complètes; éd. Gallimard (bibliothèque de la Pléiade), Paris 1965 .
- EBENSTEIN William: Great Political Thinkers 4th edition, Dryden Press, Hinsdale, Illinois 1969.
- GILSON Etienne: La philosophie au moyen âge, tome 2, éd. Payot, Paris 1976.

- GRABMANN Martin: Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien, Sitzungsberichte 1924, 2 Munich 1924.

- GRABMANN Martin: Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Sitzungsberichte..... 1931, 2 Munich 1931.,

- LE GOFF Jacques: Les intellectuels au Moyen Age, éd. du Seuil, Paris 1976.

- LE GOFF Jacques: Pour un autre Moyen Age, éd.Gallimard, Paris, 1977.

- LEIBNIZ: Essais de Théodicée, éd. Garnier / Flammarion, Paris 1969.

- MANDONNET Pierre: Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle 1[e] édition Fribourg (Suisse) 1899, 2[e] édition 2 volumes (Les philosophes belges VI- VIII) Louvain 1911- 1908

- MANDONNET Pierre: Note complémentaire sur Boèce de Dacie, R. Sciences, 1933 (22).

- MARSILE de Padoue: Le Défenseur de la Paix, tr. J. Quillet, éd. Vrin, Paris.

- MASILIO of Padua: The Defender of Peace, trans. Alan Gewirth, Columbia University Press, 1952.

- MUNK S.: Mélanges de philosophie juive et arabe, 1[e] édition Paris 1859; réed. Vrin, Paris 1955.

- NARDI B.: Saggi sul'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI (Università degli studi di Padova), Florence 1958.

- QUILLET J.: La philosophie politique de Marsile de Padoue, éd. Vrin, Paris.

- RENAN E.: Averroès et l'Averroïsme 1[e] édition, Paris 1852; réed. Calmann- Levy, in œuvres tome 3.

- SAINT Thomas D'Aquin: De l'unité de l'Intellect, contre les disciples

d'Averroes etc éd. Vrin, Paris 1984.

- VAN STEENBERGHEN F.: La philosophie au XIII^{e} siècle, éd. publications universitaires ,Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris 1966.
- ZAINATY Georges: La Morale d'Avempace, éd. Vrin , Paris 1979.

الفصل الثاني

النفعية

تمهيد :

النفعية كمذهب فلسفي مدرسة إنجليزية خالصة ، وضع كل نظرياتها جيرمي بنثام J.Bentham في كتاب شهير عنوانه « مدخل الى مبادىء الأخلاق والتشريع » نشر سنة 1789 م . ثم صُحح سنة 1823 م . ثم جاء تلميذه جون ستيورت ميل J.S.Mill فروّج للمذهب ، ثم نشر سنة 1861 م . كتاباً يحمل اسم النفعية Utilitarianism ، دافع فيه عن مبدأ المنفعة مُدخلاً تعديلات هامة على مذهب سلفه بنثام .

والواقع أن بنثام كان قد دافع عن مبدأ المنفعة Utility ثم تكلم عن مبدأ أعظم سعادة لأكبر عدد The greatest happiness of the greatest number ، ورغم أنه استعمل كلمة نفعي Utilitarian في بعض رسائله إلا أن ميل هو الذي روّج الكلمة ، وأصبحت هناك في إنجلترا حلقات من النفعيين المؤمنين بأولوية مبدأ المنفعة .

وكلمة نفعي استعملت بالانجليزية ، كما في العديد من اللغات ، بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم إلا بمصلحته الشخصية ، في حين أن المدرسة النفعية انطلاقاً من مؤسسها ومنظرها بنثام ، دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها لكلمة منفعة ، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hédoniste أي ينتمي الى تلك المدارس التي تجعل اللذة المحرك الأول في التصرفات الأخلاقية ، وهي مدارس عريقة عرفتها الفلسفة منذ القدم ، وعلى الأقل منذ أبيقور Epicure في القرن الثالث قبل الميلاد . إلا أن هذه الحقيقة لا تقلل من أهمية المدرسة النفعية ولا من أصالتها ، ودورها المميز في الفكر الأنجليزي في القرن الماضي ، وستتبين كل هذا من خلال عرضنا لهذا المذهب كما دافع عنه بنثام في أهم كتبه « مدخل الى مبادىء الأخلاق

والتشريع » An Introduction to the Principles of Morals and Legislation ، وكما عرضه جون ستيورت ميل في الكتاب الذي كرسه له .

نتبين مما سبق أن بحثنا سيتناول أولاً عرضاً مفصلاً لآراء بنثام حول النفعية ، ثم نلقي الأضواء على كل التعديلات التي أدخلها ميل على هذا المذهب ، قبل أن نحاول ، في الخاتمة ، أن نظهر أهمية هذه الفلسفة وموقعها الحقيقي في سياق التطور الفكري الغربي .

I ـ النفعية عند بنثام

لا يحاول فيلسوفنا الانجليزي البحث عن الجذور التاريخية أو الفكرية لمدرسته ، بل يبدأ بتحديد المنفعة ليؤكد بعد ذلك أنها لا تتعارض مع المجموعة ، ثم يفند المبادىء المعادية لفلسفته ليخلص الى القول بأن أخصامه مخطئون ، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحده يفسر التصرف الانساني الأخلاقي ، ويظهر دوافعه الحقيقية . بعد تأكيد هذه الحقيقة يتابع بنثام بحثه ، فيفتش عن مصادر اللذة التي كان قد ساوى بينها وبين المنفعة ، ثم يقيم بعد ذلك حساباً دقيقاً لمعايير اللذة ، وكأني به يريد أن يدخل كل معطيات العمل الأخلاقي في كمبيوتر نسأله قبل أن نقدم على أي تصرف ، فيجيبنا أن كان من منفعتنا أن نمضي قدماً في عملنا ، أو أن نحجم عن ذلك . والآن لندخل مدرسة بنثام لنرى بالتفصيل معطيات مذهبه .

أ ـ تحديد المنفعة

يسارع بنثام الى القول بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم . هذه الحقيقة هي الأساس الفلسفي الأول السابق لكل مذهب أو مدرسة ، فهذان السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلية ، وهما اللذان يمليان علينا ما يجب فعله وما علينا أن نقوم به ، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ ، الخير والشر ، ووراء سلسلة العلل والمعلولات ، إذ أنهما يتحكمان ليس فقط في كل ما نفعل بل كذلك في كل ما نقوله وكل ما نفكر به . ومهما إدعينا قولاً بأننا لا نخضع لسلطة هذين السيدين ، فإن الواقع يكذبنا باستمرار . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع ، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته ، حين يؤسس نظامه الفلسفي ، الذي يهدف الى نشر السعادة بين الناس ، عن طريق العقل والقانون .

هنا يبرز السؤال الأهم : ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة لكل فرد من الناس ؟ وما هو المبدأ الذي بفضله ستعم السعادة الحقيقية في شتى أرجاء المجتمع ؟

يؤكد بنثام بأن المنفعة هي القدرة الكامنة في غرض معين على انتاج « ربح أو نفع أو امتياز أو لذة ، أو خير أو سعادة » ، وهذه كلها معانٍ تكاد تكون مترادفة ، وتشكل الوجه الإيجابي للمنفعة ، أما الوجه السلبي ، النافع في سلبيته فيحدده فيلسوفنا بأنه القدرة الكائنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن ، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار . يبرز هنا مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذة الصافية التي لا يعكرها ألم أو مصاب ، وبالتالي فإن تحديد مبدأ المنفعة يصبح ذلك المبدأ الذي يقف بالمرصاد لكل عمل سنقوم به فيوافق عليه أو يعارضه ، مستنداً فقط إلى ميل هذا العمل إلى زيادة سعادة من سيقوم به ، أو إلى إنقاص هذه السعادة . إن كان هذا العمل سيجلب السعادة لمن سيقوم به فإنه عمل جيد ، وإن كان سيتعارض مع مثل هذه السعادة فهو عمل سيء يجب تجنبه . وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أية فئة أو جهة إنتمت ، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم ، وكذلك الاجراءات التي تنفذها الحكومة .

ب ـ المنفعة بين الفرد والمجموعة

إن التعارض بين أهداف الفرد وأنانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوماً من الأمور الهامة المطروحة في الفلسفات الأخلاقية ، ولكثرة ما تداول الفلاسفة هذه القضية فقد ضاع معناها ، إذ ما معنى قولنا مصلحة المجموعة ؟ حين ننسى المتاهات التي تدخلنا فيها كل جمل الاخلاقيات الطنانة ، يتبين لنا بأن المجموعة هي جسم وهمي a fictitious body يتألف من الأفراد الذين يشكلون المجموعة ، وبالتالي فإن مصلحة المجموعة ليست سوى « مجموع مصالح الافراد العديدين الذين يؤلفونها » . وحين تنجلي هذه الحقيقة أمامنا يصبح « من العبث الكلام عن مصلحة المجموعة دون فهم طبيعة مصلحة الفرد » . إذن فلنحاول أن نفهم مصلحة الفرد ولنعمل من أجلها فنكون قد ساهمنا في مصلحة المجموعة . أين تكمن إذن مصلحة الفرد ؟ هنا يجيب بنثام بأن أي شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد ، أو بمعنى آخر كلما كان يميل الى إنقاص المجموع الأخير لآلامه .

بعد أن حددنا بالضبط مصلحة الفرد وفهمناها ، يمكننا الآن أن نأخذ بالحسبان مصلحة المجموعة بشكلها الأوسع ، فنقول بأن أي تصرف يتمشى مع مبدأ المنفعة كلما كانت قدرة هذا التصرف على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على إنقاص هذه السعادة . وانطلاقاً من هذه القاعدة فإننا نستطيع أن نحكم على كل الاجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية ، ذلك أن الاجراء الجيد هو الاجراء الذي يتمشى مع مصلحة المجموعة أي مع المنفعة العامة ، أي أنه ذلك الاجراء الذي تكون

قدرته على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على إنقاص هذه السعادة . ويمكننا أن نتوسع في الشرح ، فنقول بأن كل عمل يقوم به فرد أو كل أجراء تقوم به الحكومة ويتمشى مع مبدأ المنفعة يمكن أن نطلق عليه تعبير قانون المنفعة ، ويصبح بالتالي مناصراً لمثل هذا القانون كل شخص يوافق على تصرف معين أو يعارضه ، ويؤيد كل إجراء رسمي تتخذه الدولة ، أو يهاجمه منطلقاً فقط من قدرة هذا التصرف أو هذا الاجراء على زيادة سعادة المجموعة ، أو على إنقاصها .

مثل هذا القول يقودنا الى الأساس المركزي لكل نفعية بنثام ، إذ يمكننا أن نقول هنا بأن مبدأ المنفعة قد تحول الى مبدأ السعادة القصوى ، أو بالأصح مبدأ أكبر قدر من السعادة ، ولا يخفى ما لهذا المبدأ من علاقة مباشرة بالتشريع وبالسياسة ، إذ أن مبدأ كل تشريع أي مبدأ اتخاذ الاجراءات الرسمية السياسية يصبح توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من المواطنين . ولقد هاجم البعض بنثام بسبب هذا المبدأ واعتبروه مبدأ خطير العواقب ، وقد رد بنثام قائلاً بأنه فعلاً مبدأ خطير ولكن على من ؟ على الذين يريدون إقامة سعادة قصوى لواحد معين فقط ، بمشاركة قلة محدودة العدد ، وكذلك على الموظفين الرسميين الذين يريدون الدفاع عن امتيازاتهم وتحكمهم بالناس ، فهم لا يتورعون عن مضايقة السواد الأعظم من الشعب واستغلالهم وابتزاز الأموال منهم .

خلاصة القول هي أن النفعية ، حين تتحول إلى نفعية المجموعة ، تصبح مبدأ سياسياً هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب . وعلينا هنا أن نعترف بأن بنثام كان سباقاً في هذا المجال فما نادى به على الصعيد النظري الفلسفي المحض أصبح في الواقع أعظم شعار سياسي في الأزمنة الحديثة ، إذ أصبح جميع السياسيين في مختلف البلدان وفي مختلف الأنظمة يعدون بسعادة كبيرة تغمر الغالبية الساحقة من شعوبهم ، وإن كانت هذه السعادة قد أخذت أسماء شتى متعددة كالازدهار والانتعاش الاقتصادي والخير العام والرفاهية ، والرخاء ، والبحبوحة والراحة .

جـ ـ المبادىء المعادية لمبدأ المنفعة

إن كان مبدأ المنفعة على صواب فهذا يعني أنه وحده صالح لأن يكون شريعة أي حكم ، وبالتالي فإن كل مبدأ مبتعد عنه كلياً أو في أحد أجزائه ، هو مبدأ لا يصلح لأن يشكل القوانين التي تحكم أفراد المجتمع . وفي الواقع فإن المبادىء المناهضة لقانون المنفعة تنقسم الى نوعين أساسيين : المبادىء المخالفة كلية للنفعية أي التي هي نقيض تام ودائم لها ، والمبادىء التي تتعاطف أحياناً مع مبدأ النفعية وتنفر منها أحياناً أخرى ، وهذه يمكن أن نطلق عليها إسم مبدأ التعاطف والنفور The principle of sympathy

and antipathy . لننظر الآن الى كل نوع على حدة .

1 ـ مبدأ التنسك :

يسمي بنثام المبادىء المتعارضة باستمرار مع مبدأ المنفعة مبدأ التنسك principle of asceticism ، وهذه الكلمة تحتاج الى توضيح ، فمع أن التنسك كان دوماً قريباً من الزهد والتقشف وشظف العيش ، إلا أن هذا المفهوم أخذ بعداً خاصاً في المسيحية ، وخصوصاً بين الرهبان في الأديرة ، فكلمة التنسك (ascétisme, asceticism) اشتقت من اليونانية من كلمة تعني التمارين أو الرياضة ، فكان التنسك عبارة عن ممارسات ، ليست روحية فقط بل عبارة عن إماتات للجسد ، وهكذا فإن التنسك لا يعني التقشف فقط ولا الزهد فحسب ، بل يعني قبل كل شيء تمارين يقوم بها الراهب من أجل تعذيب جسده وتحميله ما لا يستطيع حمله ، وإيجاد المتعة في هذا التعذيب والصلب المعنوي اليومي ، وكل ذلك من أجل التقرب من الله واستحقاق رضاه . وقد يرى البعض في ممارسات التنسك الجذور البعيدة للمازوشية التي هي تلذذ بالتألم في محاولة تقوم بها الأنا للحصول على غفران أنا أعلى في غاية الصرامة والقساوة . ولعل أحد أشهر ممارسات النسك المسيحي الإقامة الطويلة على أحد الأعمدة المتهدمة أو على رأس العامود . وقد أدخل هذه الممارسة القديس سمعان العامودي Saint Siméon Stylite الذي عاش في القرن الخامس الميلادي في انطاكية في سوريا ، وقد أمضى السنوات الأخيرة من حياته مقيماً على رأس عامود ، وقد كان له أتباع ومقلدون في الكنيسة الشرقية والغربية حتى القرن الخامس عشر .

لنعد الى بنثام وموقفه من النسك ، فهو يقول بأن مبدأ النسك يؤيد أي عمل إنساني أو يعارضه تماماً كما يفعل مبدأ المنفعة ، أي أنه ينطلق من قضية زيادة أو إنقاص سعادة ذلك الذي قام العمل من أجله ، غير أن مبدأ النسك يتعاطى مع القضية بطريقة معكوسة ، أي بطريقة متعارضة كلياً لمبدأ المنفعة ، فالنسك يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد ، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة . والواقع أن أنصار النسك صنفان : الأخلاقيون والمتدينون . ورغم أن مبدأ واحداً يجمعهم إلا أنهم يختلفون في ما بينهم . فالأخلاقيون يحدوهم الأمل ، أمل الكبرياء الفلسفي ، أمل الحصول على الشهرة والسمعة الحسنة بين الناس ونيل التكريم ، ومثل هذا الأمل يصبح لذتهم المستقبلية ، اللذة المتوقعة بعد فترة قصيرة أو طويلة ، أما المتدينون فإن الخوف من الألم في المستقبل هو محركهم الأساسي ، الخوف من بطش إله متربص منتقم ، إذ إن الخوف ، في الواقع يلعب ، بالنسبة للحياة الآخرة غير المنظورة ، دوراً أهم بكثير من دور الرجاء .

والحزب الديني قد ذهب أبعد بكثير من حزب الأخلاقيين أي الحزب الفلسفي ، فهذا الأخير لم يذهب الى أبعد من شجب اللذة ، في حين أن الحزب الديني قد ذهب إلى حد جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب .

ولقد سارت الانسانية تحت تأثير هـذين الحزبين ، سار قسم منها تحت راية المتدينين ، وسار قسم آخر تحت راية الاخلاقيين ، وخلط قسم آخر بين الرايتين ، غير أن المثقفين ناصروا الحزب الفلسفي الأخلاقي لأنهم اعتقدوا أنه أقرب الى عواطفهم النبيلة ، في حين أن الناس العاديين تبعوا الخرافات والاباطيل ، لأنها تتمشى بشكل أفضل مع ضيق أفقهم العقلي وتواضع وضعهم الاجتماعي الـذي يجعلهم باستمـرار فريسة سهلة ، لشتى أنواع المخاوف .

ومن العيوب الفاضحة لمبدأ النسك هو أنه لا يمكننا أن نعممه ليصبح تصرف المجموعة بأكملها ، ذلك أن أنصار هذا المبدأ يحاولون أن يحيطوه بهالـة من الحرارة الانسانية ، ولكننا نلاحظ فشله الذريع حين ننتقل من النسك كتصرف فردي خاص ، الى النسك كمبدأ يتحكم في قرارات الحكم ، فالإنسان حر بأن ينزل بذاته وبملء حريته واختياره ما شاء من الإماتات والعذابات ليسيطر على شهوات جسده ، إلا أن إنزال مثل هذه التعذيبات على الغير ، وفرضها كواجب على الآخرين دون رضاهم ، يصبح خطيئة كبيرة وخطأ فاحشاً يقلب كل توازن المجتمع .

هذا ويبدو أن مبدأ النسك قد نتج عن خيـالات بعض الأخلاقيـين المتسرعين الذين رأوا ان بعض اللذات تنتج مستقبلاً متاعب تفوق في عنائها اللذات السابقة ، فقاموا بتحريم كل متعة ، وجعلوا من الألم هدفاً أعلى لنظرياتهم . ونحن حين نتأمل مثل هذه التأكيدات جيداً يتبين لنا أننا أمام مبدأ المنفعة وقد طبق تطبيقاً سيئاً .

وأخيراً يؤكد بنثام بأن مبدأ المنفعة يمكن أن يطبق باستمـرار ، وكلما تمادينـا في تطبيقه كلما كان ذلك أفضل للبشرية ، في حين أن مبدأ التنسك لو طبقه عشر سكان الأرض لتحول كوكبنا خلال يوم واحد ، الى جحيم حقيقي . هنا نلاحظ بأن فيلسوفنا بقي أميناً للتراث البراغماتي الانجليزي ، إذ إنه يشدد على قابليـة نجاح مبـدأ المنفعة واستمراريته في حين أن مبدأ النسك غير قابل للحياة ، ولا يمكنه أن ينجـح في حل مشاكل الناس وإقامة علاقات سوية بينهم .

2 ـ مبدأ التعاطف والنفور

يحدد بنثام مبدأ التعاطف والنفور بأنه المبدأ الذي لا يحكم على الأمور من خلال ميلها الى جلب السعادة الى الفرد ، ولا حتى من خلال الميـل الى إنقاص مثـل هذه

السعـادة ، ولكن فقط لأن المرء يجـد نفسه مهيـأ لأن يوافق عـلى أعمال معينـة أو أن يعارضها . إن الحكم على الأعمال والتصرفات هنا ينطلق من وجهة نظر ذاتية محضة ، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتبارات خارجية . مبدأ التعاطف والنفور هو مبدأ العواطف الشخصية المحضة ، ولذا فهو في نظر بنثام ليس بمبدأ على الاطلاق ، إذ أنه في الواقع مبدأ نفي كل مبدأ ، حين يرفض أن تكـون هناك اعتبـارات خارجيـة موضوعية تشكل المعيار الذي نسير على هديه ، إذ أن العاطفة هنا تصبح هي مقياس ذاتها وقانون نفسها ، لذا فإن أنصار هذا المبدأ يقولون بأنك إن شئت أن تحكم على أعمال معينة كي تقبلها أو ترفضها ، فما عليك سوى الاصغاء لصوت عواطفك ، فافعل ما تحب وعاقب ما تكره ، وكلما زادت كراهيتك ما عليك إلا زيادة رفضك وإدانتك .
والواقع ان مختلف النسق التي حاولت أن تقيم نموذجاً للصواب والخطأ للخير والشر انطلقت من هذه الذاتية العاطفية التي ترضي غرور أنانيتنا ، وسميت هذه الذاتية بأسماء مختلفة كالحس الأخلاقي ، أو الفطرة ، أو طبيعة الأشياء ، أو قانون الطبيعة أو قانون العقل أو الرأي الصواب ، أو الفهم ، وخطورة كل هذه المفاهيم في أنها تعبد الطريق أمام الاستبداد ، إذ يتمسك كل فرد بما يشعر به هو نفسه ، ويختزل الجميع الى أحاسيسه ولا يعود يتسامح مع كل من خالفه طبعه ومشاعره . ومثل هذا الاختزال يجعل من كل من يخالفنا في الذوق أو العادات أو الرأي عدواً يجب الاقتصاص منه ، وهكذا فإن مبدأ التعاطف أو النفور يقود الناس الى قساوة غريبة في الأحكام والعقاب ، وقد يؤدي إلى كـوارث حقيقية ، حـين يختلف النـاس لأتفـه الأسبـاب ، وينقسمـون الى حـزبـين متضادين ، وكلٌ يريد الانتقام من الفريق الآخر ، وكذلـك فإن العكس قـد يحصل أيضاً ، بمعنى أن هذا المبدأ قد يقود الى تساهل غريب مع كل إساءة حقيقية لا نشعر بها كإساءة .

وقد يعجب البعض ، يقول بنثام ، بأننا لم نشر الى الآن الى المبدأ اللاهوتي أي الى المبدأ الذي يجعل من الخير والشر من الحق والباطل ، من الصواب والخطأ مشاكل لا يمكن حلها أو فهمها إلا باللجوء إلى إرادة إلهيـة ، ويصبح الخير كل مـا يرضي الله ويسره . ولكن ما هذا الذي نسميه لذة الله ؟ من يستطيع أن يؤكد أنه لا يخلط بين عواطفه الشخصيـة ومثل هـذه اللذة ؟ إن النصوص المقـدسة صـامتة لا تتكلم عـلى الإطلاق عن التفاصيل الدقيقة للحياة السياسية ولـلإرادة الحكوميـة لشؤون الناس ، وكذلك فهي عاجزة عن الدخول في شتى تفاصيل التصرفات الفردية الخاصة ، وهي تحتاج باستمرار الى تأويلات جديدة كثيرة .

وأخيراً فإن الشعور بالنفور لا يمكن أن يشكل أرضية صالحة للحكم على الأعمال

والممارسات ، والواقع أن مثل هذا الشعور يقودنا في كثير من الأحيان الى نتائج حسنة وجيدة ، فنظن أن دافع النفور جيد ويكفي وحده لننطلق منه لنقيّم أعمالنا ، والواقع غير ذلك ، إذ يحتاج شعور النفور الى ما يضبطه ويسويه ليمنعه من الوقوع في الخطأ ، ومبدأ المنفعة وحده قادر على القيام بمثل هذه المهمة ، أي أنه يضبط الشعور بالنفور ، أما هو فليس بحاجة إلى أي ضابط آخر سواه .

إن نقدنا لمبدأ النسك ومبدأ التعاطف والنفور يؤكد بأن مبادىء أخصام مبدأ المنفعة لا تصلح لأن تكون الأسس الصلبة للتشريع .

د ـ مصادر اللذة

نتبين مما سبق أن سعادة الفرد ، أي لذة كل فرد من أفراد المجتمع وأمنه ، يجب أن تكون الهدف الوحيد لكل مشترع ، وهكذا فإن الحصول على اللذة والتحصن ضد الألم يشكلان الغاية الأخيرة التي ينشدها الفرد بتصرفه ، والمشترع بقانونه . غير أننا حين نعتبر اللذة بحد ذاتها ، أي حين ننظر اليها كوسيلة ، ونحاول أن نتفحص طابع هذه الوسيلة نرى أنها تتأتى من مصادر متعددة متباينة يسميها بنتام مكافأة أو ثواب أو عقاب أو جزاء أو تكريس Sanction . ولو حاولنا حصر هذه المصادر ، حين ننظر الى اللذة والألم لا كعلة غائية بل كعلة فاعلة ، لوجدنا أنها أربعة ، ومنها يمكن أن يأتينا الألم ، أو أن تكون سبب اللذة ، وهذه المصادر هي :

1 ـ **المصدر الطبيعي أو الفيزيائي** : يكون مصدر اللذة أو الألم مصدراً طبيعياً ، أو تكريساً طبيعياً حين تأتينا اللذة أو يصيبنا الألم من سيرورة الاشياء ذاتها ، ومن المجرى العادي للامور ، دون أن يكون هناك تدخل من أناس آخرين يغيرون هذا المجرى ، ودون تدخل من قوة خارقة غير منظورة .

2 ـ **المصدر السياسي** : حين نتوقع ألماً أو ننتظر لذة من جراء تدخل شخص معين أو عدة أشخاص يعملون باسم المجموعة وينفذون أوامر السلطة العليا الحاكمة عندها نستطيع أن نتلكم عن مصدر سياسي ، أو تكريس سياسي لهذا الألم أو لهذه اللذة .

3 ـ **المصدر الأخلاقي أو الشعبي** : لو أثر علينا أصحاب السلطة ، أو أولئك الذين يصنعون الرأي العام ، وكان هذا التأثير عفوياً تماماً أي بسبب استعداد فردي محض ، لكان مصدر اللذة أو الألم مصدراً أخلاقياً أو شعبياً .

والواقع أن مثل هذه التسمية غريبة ، فبنثام هنا يتكلم عن تأثير المجتمع ، دون إكراه مادي ، على الفرد وتصرفه ، ويجعل من هذا التأثير المصدر الأخلاقي الوحيد ، لذا

فإنه يسمي هذا المصدر أخلاقياً وشعبياً ، ويشدد على أن الصفة الثانية هي الأقرب للواقع .

4 ـ **المصدر الديني** : إذا جاءتنا اللذة أو حصل لنا الألم بسبب تدخل قوة عليا غير منظورة ، فإن التكريس يكون في مثل هذه الحال ، تكريساً دينياً . والفرق الرئيسي بين المصدر الديني والمصادر الثلاثة الأخرى هي أن اللذة أو الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى ، في الحالة الأولى ، في حين أننا نتوقع أن يقعا في هذه الحياة فقط ، حين يكون المصدر أخلاقياً أو سياسياً أو طبيعياً .

مما تجدر ملاحظته هنا هذه الواقعية البرغماتية التي اشتهرت بها الفلسفة الانجليزية ، والتي نتبينها هنا بوضوح لدى بنثام ، فهو لا يريد إطلاقاً الابتعاد عن الحياة اليومية العادية حتى حين يتكلم عن تجربة تتعدى يومية الحياة ، وهو لا يتخلى عن واقعية المحسوس والعملي حين لا يمايز على الاطلاق ، بين جميع مصادر الثواب والعقاب ، إذ أنه يؤكد بأن ليس ثمة من فرق بين مصدر وآخر ، ليس هناك مصدر أسمى من آخر ، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب ، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة ، ولو كانت هذه المصيبة بسبب إهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب ، أما لو أنزل به أحد القضاة عقاباً شديداً لكان هذا العقاب من مصدر سياسي . والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللذة وتجنب الألم ، ومن هنا ، يمكن القول بأن اللذة تبقى الهدف الاسمى والقيمة الأخيرة لكل أخلاق ، وعلى المشترع أن يضع هذا الأمر نصب عينيه .

هـ ـ معايير اللذة .

إن كانت العلة الغائية هي الحصول على اللذة وتجنب الألم ، فإن اللذات والآلام تصبح الآلات التي نتعامل معها كي نصل الى الغاية الأخيرة ، ويصبح من الواجب معرفة قدرة كل ألم أو كل لذة ، أي القيمة الحقيقية لكل لذة على انفراد ، ولكل ألم على حدة ، وبتعبير آخر كيف نقيم اللذات والآلات كي نقارن بينها ونفاضل .

هنا نصل إلى أهم ما ميز فلسفة بنثام وطبعها كفلسفة غربية . فلقد أرادت الحضارة الغربية أن تجد صيغة رياضية لكل ما في الكون ، فأكدت بأن « الطبيعة مكتوبة بلغة الأرقام » ، وان ما ينتجه الإنسان من فنون ينتهي أيضاً الى معادلات رياضية ، وكذلك حياته في المجتمع أي حياته السياسية والاخلاقية . لقد حاول الانجليزي هوبز في القرن السابع عشر إيجاد حل علمي فيزيائي رياضي للمشكلة السياسية في كتابه الشهير لاوياثان Leviathan . وبنثام هنا يقوم بمحاولة مماثلة في المضمار الاخلاقي ، فهو

يرفض طرح المشكلة الاخلاقية طرحاً نظرياً ، والبحث في المبادىء السامية أو غير السامية التي تستند اليها كل فلسفة أخلاقية ذلك أنه أدرك ان طرحها على أسس نظرية وتأملية وميتافيزيقية يعني الدخول في اعتبارات لا مخرج لها . المبدأ الوحيد الذي يسلم به الجميع لواقعيته هو تجنب الألم والحصول على اللذة . إنطلاقاً من هذا الواقع يمكن أن تجد المشكلة الأخلاقية حلاً رياضياً ، أي أنه بإمكاننا إيجاد حل علمي لهذه المشكلة ، وكأن بنثام يقول لنا بأن الكومبيوتر قادر على حل كل المشاكل الأخلاقية ، فاللذة قابلة للحسبان وكذلك الألم ، ومن هنا يمكننا أن نحسب بدقة ما يسعى اليه البشر دوماً وهو السعادة . إذ ما هي السعادة ؟ السعادة عملية حساب ، عملية جمع وطرح . كيف ؟ يجب جمع أكبر كمية ممكنة من اللذة ، وطرح أقل كمية ممكنة من الألم ، بمعنى أن هدفنا في الحياة يجب أن يكون جمع أكبر قدر من اللذة مع محاولة عدم إدخال الا أقل كمية من الألم ، والحاصل هو السعادة . يمكننا أن نقول بأن اللذة هي حساب الدائن والألم هو حساب المدين ، والغنى أي السعادة يصبح جمع أكبر حساب دائن ، وأقل حساب مدين . ولنضع المعادلة رياضياً فنقول بأن السعادة هي حاصل جمع أكبر قدر من اللذة بعد طرح أقل كمية من الألم .

مثل هذا القول يظل نظرياً ، إذ كيف نميز بين كمية لذة وأخرى ؟ أو كيف نعرف أن ألماً هو أصغر من آخر ، من أجل ذلك يلجأ بنثام الى معايير عدة . فلو اعتبرنا مصلحة فرد واحد فقط ، ونظرنا الى قيمة اللذة أو الألم في حد ذاتها ، لكانت عندنا أربعة معايير نقيس بها كمية اللذة أو حجم الألم وهي :

1 ـ **الشدة أو الزخم intensity** : إن هذا المعيار فردي محض ، فكل شخص يستطيع أن يقيم اللذة التي يبتغيها حسب الأهمية التي يعلقها على عمل معين . ومن الطبيعي أنه كلما اشتدت اللذة وزاد زخمها كلما كانت أفضل أي تتمشى بطريقة أنسب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله . وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كلما كان أسوأ ، فوجب تجنبه والابتعاد عنه .

2 ـ **الدوام duration** : وهي الفترة التي يستغرقها ألم ما أو الحقبة التي تعيشها لذة معينة ، وكل لذة تبقى فترة أطول تكون أفضل ، والعكس صحيح بالنسبة للألم ، فكلما قصرت مدته كلما كان أنسب .

3 ـ **التأكد أو عدمه certainty or uncertainty** : هناك لذات مضمونة أكيدة ، وأخرى ليست إلا من قبيل الاحتمال ، لذا وجب تفضيل اللذة الأكيدة على اللذة المحتملة فقط ، والعكس صحيح بالنسبة للألم .

4 ـ القرب والبعد **propinquity or remoteness** : هـذا يعني أن هناك لـذة قريبة ، سهلة أي أنها في متناول اليد ، وأخرى بعيدة لا بد من ترقبها وانتظارهـا ، والعمل البعيد المدى من أجل الحصول عليها . وبالطبع لا بد من تفضيل اللذة التي تحت تصرفنا والسهلة المنال ، أما بالنسبة للألم فإن العكس يظل صحيحاً .

هذه المعايير تظل ناقصة فهي صالحة حين نريد تقييم اللذة أو الألم في حد ذات كل منهما ، ولكن حين نريد أن نحسب الميل العام الذي تتجه نحوه اللذة ، كان لا بد لنا من إدخال معيارين جديدين في الحساب وهما :

5 ـ الخصب **fecundity** : ويعني بنثام بهذا التعبير حظ أية لـذة أو أي ألم بأن يتلوهما إحساس من النوع نفسه ، أي أن اللذة تكون أخصب كلما انتجت ، أو كان لها حظ حقيقي بأن تنتج لذة أخرى بعد زوال لحظة اللذة الأولى . ومثل هذا القول ينطبق على الألم . والتفضيل هنا واضح تماماً لأن على المرء أن يفضل اللذة التي تعقبها لذة ، وكلما كان عدد اللذات التي يمكن أن تعقبها أكبر ، كلما كان ذلك أحسن . أما بالنسبة للألم فيجب تجنب كل ألم يتلوه ألم آخر أو آلام عديدة .

6 ـ الصفاء أو النقاوة **purity** : ويقصد فيلسوفنا بهذا التعبير حظ أي لذة أو ألم أن يتلوهما أحاسيس متباينة لهما . فاللذة تكون نقية حين لا يتبعها نقيضها أي الألم ، والألم يكون صافياً حين لا يتبعه نقيضه أي اللذة . ومن الواضح أن اللذة تكون أفضل كلما كانت أنقى أي كلما كنا متأكدين أننا لن ندفع ثمنها ألماً في المستقبل ، في حين أن الألم يكون أفضل كلما كان غير نقي ، أي كلما تأكدنا من أن وراءه لذة تعقبه . الكثير من اللذات تليها الحسرات والأحزان لذا يجب التنبه جيداً إلى أهمية صفاء اللذة ، حين نقدم على أي عمل .

هناك معيار أخير يدخل في الحسبان فقط حين لا تعود اللذة فردية بحتة بل تتناول عدة أشخاص ، ومن هنا كان هذا المعيار هو :

7 ـ الإمتداد أو الإنتشار **extent** : هذا المعيار يأخذ بالحسبان عدد الأفراد الذين تشملهم اللذة أو يطالهم الألم ، أي أن المعيار هنا هو معيار اجتماعي . ومن البديهي أن اللذة تكون أفضل كلما ازداد عدد الناس الذين تشملهم ، أما الألم فإنه يزداد سوءاً مع اتساع رقعة الناس الذين يحل بهم .

حين نتسلح بكل هذه المعايير يصبح من السهل أن نحسب بدقة كل عمل نريد أن نقوم به ، فنرى إن كان يتجه نحو الصلاح أو نحو السوء . نجمع كـل اللذات ونطرح كل الآلام فتبدو لنا الميزانية بوضوح ، وهل تميل نحو الخير أي نحو مصلحتنا.

الحقيقية أي السعادة ، أم تميل نحو الشر أي الألم والحزن والتعاسة . والحساب الذي يطبق على العمل الذي يقوم به الفرد يمكن أن يطبق على العمل الذي يشمل العديدين ، أو يقوم به العديديون من الناس . ومن الطبيعي أننا لا يمكن أن نطبق هذا الحساب باستمرار ، في كل الظروف ، غير أن مثل هذه العملية يجب أن تظل نصب أعيننا باستمرار ، وأن نقترب منها دوماً ونطبقها بقدر ما نستطيع ، وكذلك فعلى المشترع أن يأخذها دوماً في حسبانه . وما ينطبق على اللذة والألم ينطبق على كل ما يقع في مقولتها . فاللذة قد تتخذ أشكالاً مختلفة ، ويطلق عليها أسماء متعددة مثل الخير والفائدة والمصلحة والصالح والمكافأة والسعادة ، أما الألم فقد يسمى الشر والاساءة والخسارة والتراجع والتعاسة ، وهي كلها مفاهيم يمكن أن نطبق عليها طريقتنا الحسابية السابقة .

إن كل ما قلناه عن كيفية تقييم اللذات والآلام وحسابها لا يشكل مجرد نظرية لا طائل منها ، بل يستند إلى الواقع الذي مارسته البشرية على مر الأجيال ، فنظرة سريعة ترينا بأن أي غرض لا يكتسب قيمته إلا من مجموعة اللذات التي نتوقعها منه ، أو مجموعة الآلام التي نتوقع أن يجنبنا إياها . وكلما ازدادت فترة استمتاعنا بهذه اللذات كلما زادت قيمة هذا الغرض ، وكذلك كلما كنا واثقين من حصول هذه اللذات وقرب هذا الحصول ، كلما أعطينا هذا الغرض قيمة أكبر . من الواضح هنا أن راديكالية بنثام تبلغ ذروة الواقعية ، فالعامل الأخلاقي غائب تماماً عن مثل هذه الفلسفة التي تجعل كل واحد منا مجرد محاسب يريد أن يقوم بجردة لمجموع اللذات والآلام ، للربح والخسارة .

II ـ النفعية عند جون ستيورت ميل John Stuart Mill

لقد قيل بأن جون ستيورت ميل لم يضف جديداً الى المذهب النفعي ، بل اكتفى بتبني المذهب كما نظّره سلفه بنثام ، ثم أضاف اليه مفهوم الكيفية ، أي أن مشكلته الأساسية كانت مشكلة صفات اللذات وخصالها ونوعيتها ، ولكنه بتشديده على نوعية اللذات أساء إلى نفعية بنثام إساءة كبيرة ، فمثل هذا المفهوم من شأنه أن ينسف الأساس الذي بنيت عليه فلسفة سلفه . غير أن مثل هذا التأكيد جائر بحق ميل : صحيح أنه بقي من أنصار بنثام وأنه لم يكن راضياً عن موقف هذا الأخير من مفهوم التضحية فحاول إدخاله إلى جانب الحسابات الباردة التي نادى بها مؤلف « المدخل الى مبادىء الأخلاق والتشريع » ، غير أننا لا نستطيع أن نتبين كل ما أتى به من جديد ، أي كل ما أضافه إلى نفعية سلفه إلا إذا تتبعنا عرضه الشامل لهذه المدرسة كما بينه في كتابه « النفعية » : ففي هذا الكتاب يحاول ميل أولاً البحث عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة أخلاقية ، ثم يرد على مختلف اعتراضات خصومه ، ليكمل فيطرح المشكلة

الاساسية وهي مشكلة المصدر الذي تستند اليه النفعية أي المبدأ المؤسس الذي يجعل من هذه النظرية قوة أخلاقية ضاغطة وملزمة ، وأخيراً يبحث في الغاية الأخيرة لكل أخلاق فيثير مشكلة علاقة السعادة بالفضيلة .

أ ـ المشكلة الأخلاقية والجذور التاريخية للنفعية : منذ مطلع كتابه حول النفعية ، نتبين البون الشاسع بين ميل وسلفه ، فبنثام لم يكن يكترث لتاريخ الفلسفة ، بل كان يحتقر قدماءها وخاصة أفلاطون وأرسطو ، فهو حين يقول بأن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم يتنكر لكل تاريخ الفلسفة ويمسحه ، فلا يبقى منه أية جذور ، وينطلق من هذا الواقع دائراً ظهره لكل ما أتى به السلف قبله ، في حين أن جون ستيورت ميل يطرح المشكلة الأخلاقية كمشكلة فلسفية قديمة ، ثم يبحث عن جذورها ليؤكد بأن أبا النفعية هو سقراط عينه حين جادل السفسطائيين وخاصة بروتغوراس Protagoras الذي كان يؤكد بأن الإنسان مقياس كل شيء ، ليبين عيوب مذهبهم . كان سقراط إذن يبحث عن معيار يقيس به المشكلة العملية مشكلة الأخلاق الأولى ، مشكلة الخير والشر . قدم هذه المشكلة لا يعني أنها وجدت حلاً مرضياً ، فما زال الفلاسفة ينقسمون الى قسمين حول هذه المسألة : ما الذي يؤسس الأخلاق ؟ إن كل المبادىء الأخلاقية لا مبرر لها إذا لم تستطع أن تحل المسألة الأساسية وهي مشكلة الغاية الأخيرة للعمل البشري . ولقد فشلت الفلسفات في إيجاد المبرر العملي للغاية ، إلا النفعية . هناك إذن أولاً الفلسفات الأخلاقية التي تنتمي إلى المدرسة الحدسية intui-tive school ، وهي تضم فلسفات عدة مختلفة ومتنوعة ، وكلها تقول بأن ما يؤسس الأخلاق هو قوى طبيعية ، أو حس داخلي ، أو غريزة معصومة لا يمكن اختزالها ، أي أن مبادىء الأخلاق بينة بطريقة قبْلية لا يمكن فهمها وشرحها . فكما أننا نميز بين الألوان وكذلك بين اللذات والآلام ، بين الرغبات والنفور ، دون أن نستطيع تفسير ذلك وتعليله ؛ فكذلك يعتقد أنصار المدرسة الحدسية بأن الخير والشر يستندان الى حس أخلاقي قبْلي a priori لا يختزل ولا يفسر ، إذ أنه الجدار الأخير الذي نصطدم به فلا يعود هناك من أساس أبعد منه ، هذا الحس الأخلاقي هو المعيار الحقيقي للأخلاق . غير أن هذه المدرسة ، رغم اعترافها بضرورة وجود علم أخلاقي ، تكتفي بمبادىء عامة جداً ، وتفشل في إيجاد أساس واحد للأخلاق ، كما أنها تفشل بإعطاء لائحة كاملة بكل المبادىء القبلية . والواقع أن الفيلسوف كانط يمثل العقلانية الأخلاقية في كتابه الشهير « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ، ينتمي أيضاً الى المدرسة الحدسية ، فهو يقول بأن أساس الواجب الأخلاقي ومصدره هو مبدأ كلي عبر عنه بقوله : تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة ، فهو يفشل فشلاً ذريعاً

ومضحكاً حين ينتقل من المبدأ العام السابق لكل تجربة ومعاينة الى التطبيق ، ففلسفته عاجزة عن إظهار أي تناقض منطقي في تبني الكائنات العاقلة للتصرفات اللاأخلاقية تماماً . أضف الى ذلك أن قاعـدة كانط لا معنى لها إلا إذا أولناهـا حسب المدرسـة النفعية ، فهو في هذه القاعدة يعترف ضمناً بأن الفاعل الأخلاقي حين يريد أن يتصرف ويحكم على تصرفه أخلاقياً ، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار منفعة البشرية ككل ، وبتعبير آخر علينا جميعاً أن نتصرف بطريقة حسب قاعدة يمكن لجميع الكـائنات العـاقلة أن تتبناها وهي مقتنعة بأنها لخيرها وصالحها العام .

إن نقد كانط Kant يقودنا مباشرة الى المدرسة الأخرى ، مدرسة جون ستيورت ميل أي المدرسة النفعية ، التي تعتقد أن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الأخلاقية المتعلقة بها لا تقـود إلى نوع من القبليـة العقلية ولا إلى غـريزة أو فـطرة غير قـابلة للإختزال ، بل هي قابلة للشرح والتفسير والملاحظة . هناك تجربة للإنسانية نستطيع ملاحظتها بسهولة ، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الأخلاقية . كل الفلسفات الأخلاقية التي لجأت الى وجود حس أخـلاقي لا يُفسر ، وكذلك الأخلاقيات العقلانية على طريقة كنط فشلت في أن تشير إلى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الأخلاقية . أن هذا المبدأ الأوحد الذي يلعب الدور الأساسي في تأسيس الواجب الأخلاقي هو مبدأ المنفعة ، أو مبدأ أعظم قدر من السعادة كما أكده بنثام .

أخصام هذا المبدأ لا يسعهم إلا الاعتراف في دور البحث عن السعادة في كل صياغة للأفكار الأخلاقية ، ومهما حاولوا إنكار دور اللذة ، فلا بد لهم من أخذه بعين الاعتبار كلما عالجوا المشاكل التطبيقية للأخلاق ، بل أن أنصار القبلية يضطرون ، دفاعاً عن نظريتهم ، للجوء الى حجج نفعية .

والسعادة عند ميل هي اللذة أو مجموعة اللذات ، والسعادة هي المقياس الوحيد الملموس لكل عمل أخلاقي ، بل لكل عمل إنساني ، الخير هو السعـادة والشر هو التعاسة ، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة ، فهو يؤكد بأن « الأعمال الانسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من أجل تحقيق السعادة ، وهي خاطئة تماماً وبخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة » . وكلمة سعادة هنا ليست كلمة مبهمة تحتمل التأويل بل هي كلمة لها معنى واحد محدد ، إذ يقول ميل : « ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللذة وغياب الألم » ، « أما الحزن أو الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة » .

إن الحصول على اللذة وتجنب الألم همـا الشيئان الـوحيدان اللذان يـرغب بهما

الناس ، وبالتالي فإنهما يشكلان الغاية القصوى لتصرف الفرد ، والهدف الأخير لسعي البشرية الحثيث ، وهذا ما تؤكده التجربة البشرية التي نستطيع ملاحظتها وتفسيرها ، وكذلك التاريخ الطويل للفلسفة ، مهما حاولت بعض المدارس إنكار هذا الواقع .

ب ـ **اعتراضات خصوم النفعية** : بعد أن وضع ميل النفعية في إطارها التاريخي ، كمشكلة المبدأ الأساسي في الحياة الأخلاقية ، يبدأ في البحث عن ماهيتها بطريقة الرد على شتى المآخذ التي وجهت اليها .

1 ـ إن الاعتراض الأول يقول بأن النفعية تدين اللذة ، ولقد جاء هذا الاعتراض من اللغة التي تجعل من المنفعة نقيض اللذة ، ومن الاستعمال العام لكلمة منفعة خلص الأخصام الى القول بأن النفعية فلسفة قاسية لأنها لا تترك للذة دوراً في التصرف البشري ، والغريب أن الذين يعيبون هذا الأمر على النفعية هم أنفسهم يعيبون عليها نقيض ذلك ، أي دعوة الناس للإستسلام للذات وحتى أبخسها ، وباختصار فإن النفعية هي نظرية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ بسبب نشافها وقساوتها حين توضع كلمة نافع قبل كلمة لذة ، وهي نظرية قابلة للتطبيق بسهولة ، بسبب طابعها الشهواني ، حين توضع كلمة لذة قبل كلمة منفعة .

إن خصومنا يناقضون أنفسهم ، كما يؤكد جون ستيورت ميل ، في حين أن جميع الفلاسفة النفعيين ، من أبيقور الى بنثام ، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئاً مناقضاً للذة ، ولكن اللذة عينها وغياب الألم ، وبدل أن يجعلوا من الملذ والنافع أمرين متعارضين ، أعلنوا دوماً بأن النافع يشمل الملذ والأنيق والجميل والممتع .

2 ـ لما كانت النفعية تؤكد بأن اللذة وغياب الألم هما الشيئان الوحيدان اللذان يرغب فيهما الناس كغايات أخيرة ، فقد إتهمها خصومها بأنها تدافع عن مفهوم دنيء ومنحط وأناني للحياة : إن الاقرار بأن الحياة ليست لها غاية أسمى من اللذة ، وأن ليس من غرض أسمى وأنبل من اللذة يعني الدفاع عن مفهوم دنيء ومنحط ، ومثل هذا المذهب خليق بالخنازير ، ومنذ القدم شُبه تلامذة أبيقور بالخنازير . ولقد رد الابيقوريون بأن اللوم يقع على مناوئيهم الذين لا يعتقدون بأن الإنسان قادر على البحث عن لذات تفوق تلك اللذات التي يبحث عنها الخنزير ، ورغم هذا فإني أعترف بأنه لا بد من إدخال تعديلات هامة على نفعية الابيقوريين ، يؤكد ميل ، إذ لا بد من إدخال عناصر رواقية وأخرى مسيحية على هذا المذهب .

هنا نصل الى التعديل الرئيسي الذي أدخله ميل على نفعية بنثام ، أي إدخال مفهوم الكيف ، مفهوم نوعية اللذات والاقرار بأن هناك لذات أكثر قيمة من غيرها ، إذ

كان ميل مقتنعاً بأن نفعية بنثام لا تأخذ بعين الحسبان كل نوعية العمل الأخلاقي . لقد قال جميع النفعيين بأن اللذات الروحية لا تتفوق على اللذات الجسدية بسبب ماهيتها ، ولكن بسبب عناصر خارجية ، أي بسبب كونها أكثر استقراراً وأمناً وأقل كلفة ، ولكن مع ذلك فيمكن للنفعيين أن يقروا بأن بعض أنواع اللذات أثمن من غيرها ، إذ أن عنصر النوعية يلعب دوره بالنسبة الى اللذات الى جانب عنصر الكم ، تماماً كما في كل الحقول والميادين .

ولكن كيف نميز هذا الفرق الكيفي بين اللذات ؟ إذا فضل الناس ، دون إكراه لذة على أخرى ، بعد معرفة الإثنتين فهذا يعني أن اللذة المفضلة أثمن نوعاً وليس كماً فقط من الأولى ، ولما كانت اللذات غير متجانسة لم يعد بالامكان قياسها بموضوعية ، لذا وجب أن نلجأ إلى الناس المؤهلين للقيام بمثل هذا القياس ، أي الذين عاشوا مختلف اللذات . ونحن نلاحظ أن الذين عاشوا شتى مستويات اللذات يفضلون بطريقة واضحة بيّنة اللذات التي تنتمي الى قواهم العليا ، أي تلك التي تنتمي الى القوى العقلية والروحية ، إذ ليس هناك من مخلوقات ـ إلا فيما ندر ـ تفضل أن تتحول الى حيوانات سفلى طمعاً في كمية أكبر من اللذات . ولا يرضى أن يتحول إنسان ذكي إلى إنسان غبي ، وإنسان عالم إلى إنسان جاهل طمعاً في زيادة اللذات ، بل ان الإنسان الذي وهبته الطبيعة قوى عقلية وروحية عالية يتطلب دوماً المزيد ليكون سعيداً ، ومن المحتمل جداً أن يتعرض أكثر من غيره للآلام والمصاعب ، إلا أنه لا يطلب إطلاقاً الهبوط إلى إنسان أدنى . إن هذا النفور الطبيعي من الدرجة الأدنى يمكن أن يفسر تفسيرات كثيرة ، إذ يمكن أن ننسبه الى الكبرياء ، أو أن نفعل مثل الرواقيين فننسبه الى محبة الحرية والاستقلال الشخصي ، إلا أن إسمه الحقيقي يظل الشعور بالكرامة sense of dignity . هنا يبتعد ميل كثيراً عن بنتام ليؤكد بأن هذا الأخير قد نسي الكثير من المشاعر السامية ، كالشعور بالشرف والكرامة الفردية ، حين تكلم عن دوافع التصرف الانساني . والشعور بالكرامة ينمو ـ حسب ميل ـ مع نمو القوى العليا للإنسان . وعلينا ألا نظن ولو للحظة ، أن الإنسان الخارق القوى العليا أقل سعادة من الإنسان العادي ، ذلك أننا عندها نخلط بين فكرتين متباينتين : فكرة السعادة وفكرة الرضا content ، إذ من الواضح أن صاحب القوى الدنيا أمامه حظ كبير بأن يشبع كل رغباته ويحقق طموحاته ، في حين أن صاحب القوى العليا يشعر باستمرار بأن السعادة التي يطمح اليها أبعد من أن تنال بسهولة ، أو أن تُنال كلية . الإنسان الحقيقي أبعد بكثير من الحيوان عن الرضا والاشباع . الحيوان أكثر رضا من الإنسان ، ولكن الإنسان يعرف سعادة لا يمكن للحيوان حتى أن يتخيلها ، وكذلك الحال بين صاحب القوى الخارقة

العليا ، وصاحب القوى الدنيا الذي يظل أقرب الى الحياة الحيوانية . وباختصار فإن عدم الرضا علامة قوة الإنسان الخارق ، لا علامة تعاسته ، إذ من الواضح أنـه من الأفضل أن نكون إنساناً غير راضٍ من أن نكون خنزيراً راضياً . والناس حين يفضلون اللذات السهلة القريبة فإنما يفعلون ذلك بداعي الكسل . وبطبيعة الحال فإن أولئك الذين خبروا اللذات الدنيا واللذات العليا ، هم وحدهم يستطيعون أن يقيموا سلم التراتب بين اللذات ، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف ، وحكمهم مبرم في مثل هذه الحال .

وأخيراً فإن النفعية ليست فلسفة أنانية ، لأن مثلها الأعلى ليس سعادة العامل الأخلاقي وحده ، بل مجموع السعادة ، أي أنها تأخذ بعين الاعتبار مدى إشعاع سعادة ما على الآخرين ، فلو أننا شككنا في مدى سعـادة صاحب خلق نبيـل ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر بأن مثل هذا الإنسان يجعل الآخرين أكثر سعادة باستمرار ، وتستفيد منه المجموعة فائدة جمة ، وبالتالي فإن النفعية لا تستطيع أن تبلغ مثلها الأعلى ، إلا حين تنادي بنبل الخلق .

3 ـ إن خصوم النفعية يؤكدون بأن السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري : حجة الخصوم هنا مزدوجة ، فهم يؤكدون من ناحية بـأن السعادة صعبـة البلوغ ، بل مستحيلة ، إذ تبدو كحلم بعيد المنال ، ثم هناك أيضاً السؤال الأهم وهو : بأي حق نطالب بـأن نكون سعـداء ؟ . وميل هنـا يعرض لـرأي تومـاس كارلايـل Th.Carlyle الذي يعتبر بأن المصيب هو الشاعر الألماني الكبير غوته ، حين يؤكد بأن الحياة لا تبدأ حقاً إلا مع التخلي Entsagen الذي يقود الى السكينة ، ويشكل الشرط الضروري لكل فضيلة . مثل هذا القول لا يقلل من أهمية النفعية ، ذلك أنها ليست فلسفة السعادة فحسب ، بل انها أيضاً فلسفة الابتعاد عن الحزن وتجنب الشقاء ، فإذا كانت السعادة مستحيلة ، فهذا يعني أننا ما زلنا أيضاً بحاجة الى النفعية كفلسفة تخفيف الألم . غير أن الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة ، يعنون بأن السعادة هي اللذة المثيرة والاستمتاع الصاخب . طبعاً فلاسفة السعادة يعرفون جيداً بأن لحظات اللذة قصيرة لا تتجاوز الدقائق في كثير من الأحيان ، وهي عبارة عن فترات قصيرة في يوم طويل . السعادة هي لحظات من الهناء المثير وفترات عابرة من الألم في حياة طويلة ، أي أننا يجب ألا نطلب من الحياة أكثر مما يمكن أن تعـطي ، والحياة عبـارة عن فترات من الهيـاج والصخب والتمتع والهوس ، وفترات من الراحة والهدوء . والذي لا يعرف الاستمتاع بالهدوء لا يعرف السعادة الحقيقية . كل الأمر هو إذن أن السعادة موجـودة وممكنة ، ولكن علينا أن نعرف أن الحصول على كل شيء ليس ممكناً ، وتصبح السعادة هنا فن

الممكن ، بل حتى فن الرضا بالقليل والاستمتاع الشديد بهذا القليل ، ومثل هذا الفن يتوقف علينا فقط ، نحن نستطيع أن نحققه أو أن نركض وراء أوهام لا تستطيع الحياة أن تعطيها والنفعية تنادي بأن يستطيع القسم الأكبر من الناس بأن يجمع بين عنصري الهدوء والاثارة في توازن سعيد .

هنا يلامس جون ستيورت ميل مشكلة فلسفية ضخمة عرفتها الفلسفة دوماً ، وهي مشكلة سرعة زوال اللذات ، فكل لذة تموت حالما تتحقق ، فكيف يمكن أن تكون أساس السعادة ؟ اللذة لا عمر لها تموت مع ولادتها ، ما ان تكون حتى تصبح ذكرى ، لذلك فضل الكثير من الفلاسفة الفرح على اللذة لديمومته . أما جون ستيورت ميل فيجد حلاً يمزج بين اللذة والفرح في واقعية انجليزية ، فهو يقول بأن كل إنسان مثقف يمارس نشاطه العقلي يستطيع أن يجد مصادر لا تحصى لاهتمامه ، في كل ما يحيط به ؛ في الطبيعة ، في الفن ، في العلوم ، في الشعر ، في تطور البشرية وآفاق مستقبلها . ومثل هذا الأمر يمكن أن يحدث ، وأن يصبح كل إنسان ولد في بلد متحضر يملك درجة من الثقافة تخوله لأن يهتم بكل هذه الأمور ، إذ ليس صحيحاً بأن الإنسان أناني ، بل على العكس ، فالمجتمع المتحضر يضع أمامنا الكثير من الإنجازات الرائعة والإمكانات المتعددة ، ويخلق باستمرار مراكز اهتمام . في عالم كهذا مليء بالاشياء المثيرة للعقل والخيال ، وفي عالم ما تزال هناك أشياء كثيرة تحتاج الى تعديل وتغيير وتحسين ، فإن كل إنسان تلقى تربية جيدة سيجد الكثير من الاهتمامات بالخير العام ، ويعيش حياة يُحسد عليها .

لا يكتفي ميل بالتبشير بهذا الوجود السعيد ، ضد الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة ، بل يتنبأ أيضاً بمجتمع سعيد آت بفضل التقدم . فهو يؤكد بأن التربية الجيدة تجعل منا جميعاً شركاء في الصراع ضد الكوارث الطبيعية ، وبفضل جهد الجميع وتقدم الانسانية ، فالفقر ، المصدر الدائم للألم ، يمكن أن يتلاشى بفضل حكمة المجتمع المتكافل ، وكذلك فإن المرض ، وهو أخطر أعدائنا ، يمكن أن ينقص باستمرار بفضل تربية جسدية وأخلاقية صالحة ، وكذلك فإن التقدم العلمي يعد بانتصارات جديدة ساحقة ، على شتى أنواع الأمراض .

إن ما ينادي به ميل هنا يشكل فعل إيمان حقيقي بالتقدم العلمي ، وبطيبة الطبيعة البشرية ، إذ أنه يؤكد بأن كل الكوارث التي تصيب الإنسان وتزيد من حزنه وألمه ، يمكن السيطرة عليها وإزالتها ، بفضل الجهد المتواصل للبشرية ، إلا أن هذا لا يمنع ميل من رؤية الواقع المرير الذي كانت تعيشه الحضارة الغربية في عصره ، إذ أنه يؤكد بأن التقدم ما يزال بطيئاً جداً ، وهناك أجيال كثيرة متعاقبة ستهلك قبل أن يأتي

صر النهائي على الفقر والحزن والألم والمرض . وسيكون هذا النصر انتصار الإرادة لمعرفة .

الذين يقولون بأن السعادة غير ممكنة مخطئون إذن تماماً ، إذ أن المساهمة ، ولو شكل متواضع ، في سير الإنسانية الحثيث ، في نضالها ضد شتى الكوارث كفيل بأن يعطي لكل إنسان يملك القليل من الذكاء ومن العطاء متعاً متعددة متنوعة ، تمنحه سعادة حقيقية ، تمنعه من السقوط في إغراءات الأنانية .

4 ـ النفعية تستبعد التضحية بالذات ، هذا ما يقوله أخصامنا فهل الأمر كذلك ؟ إن الغالبية الساحقة من الناس ، حتى في البلدان المنغمسة أقل بكثير من غيرها في البربرية ، ما يزالون يعيشون ، دون إرادتهم طبعاً ، بدون سعادة ، وكذلك فإن الأبطال والشهداء مدعوون لأن يتخلوا عن سعادتهم بمحض إرادتهم ، وذلك من أجل المثل الأعلى الذي يجعلونه فوق سعادتهم الشخصية . إلا أن كل من يضحي بذاته فإنما يفعل ذلك لا من أجل التضحية ذاتها ولكن من أجل سعادة الآخرين ، الأبطال والشهداء يقومون بأعمالهم ، وهم مقتنعون بأنهم سيوفرون الكثير من الشقاء على غيرهم . إن التضحية لا قيمة لها إلا بمقدار ما تساهم في سعادة الآخرين . إن من يضحي من أجل غاية أخرى لا يستحق إعجابنا أكثر من إعجابنا بالناسك القابع على رأس العامود . إن جون ستيورت ميل يتذكر هنا كل ما قاله سلفه عن النسك ، إلا أنه يظل أقل عداء له ، إذ أنه يقول بأن النسك والتعبد على رأس عامود ، كما فعل سمعان العامودي الذي ذكرناه سابقاً ، قد يكون له أهميته بأن يرينا إلى أي مدى تستطيع أن تصل الشجاعة الإنسانية ، ولكن عمل سمعان العامودي لا يمكن أن يكون النموذج الذي على الإنسانية أن تحتذيه . باختصار ميل يلتقي مع بنثام بالقول بأن التضحية لا قيمة لها بحد ذاتها ، ولكنه يختلف معه بعد ذلك ، فبنثام لا يعترف على الاطلاق بأية تضحية إذا كانت على حساب الذات ، إن عمل الخير لا يتعارض مع مبدأ المنفعة عند بنثام ، ما دام لا يتعارض مع سعادتنا ، ولا يقوم على حسابنا ، في حين أن ميل يعتقد بأن التضحية ، رغم عدم قيمتها في حد ذاتها ، ستظل تلعب دوراً هاماً في المجتمعات ما دامت هذه المجتمعات ناقصة كما هو الواقع ، وبسبب هذا النقص يأتينا الشعور بأننا نستطيع بالتضحية أن نأمل بأن نحقق السعادة القصوى التي من الممكن أن نبلغها مع تقدم المجتمع ، أي أنه بسبب اليأس الحالي فقد أعطي لجميع الذين يضحون أن يأملوا بعالم ملؤه السعادة والرخاء ، مثل هذا الشعور يؤكد لنا حريتنا ، وبأننا أقوى من القدر والمصائب ، ويجعلنا نعيش ، كما حصل مع الرواقيين أثناء أسوأ أيام الامبراطورية الرومانية ، في طمأنينة لا تطالها قساوة الظروف .

إلا أن المثل الأعلى للأخلاق النفعية هو في التضحية التي تكون من أجل سعادة الآخرين . إن مصلحة المجموعة هي التي تعطي معنى لأية تضحيـة . غير أن معنى التضحية يبدأ بالزوال تدريجياً مع تقدم البشرية ، وقيام تناغم حقيقي بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة ، وهذا ما نجده في القاعدة الذهبية للمسيح ، حين يطالبنا بأن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه معنا ، وحين يقول لنا بأن نحب قريبنا كأنفسنا .

من أجل إيجاد التناسق والتناغم بين الفردي والاجتماعي ، وبالتالي من أجل إيجاد حل جذري نهائي لمشكلة التضحية ، يقترح جون ستيورت ميل القيام بأمرين اثنين : قيام جميع القوانين والتنظيمات الاجتماعية بإيجاد توازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجتمع ، ومن ناحية ثانية على النظام التربوي أن يخلق في ذهن كل فرد ارتباطاً كاملاً بين سعادته الشخصية وصـالح المجتمـع ، أي السعادة العـامة . إن هـذين الأمرين كفيلان ، على المدى البعيد ، بإزالة كل سبب لوجود التضحية .

5 ـ إن المثل الأعلى للنفعية سامٍ جداً ، إلى درجة لا تستطيع معها الانسانية أن تبلغه ، أو أن تحققه . بهذه الجملة يمكن أن نختصر ما يقوله الخصوم ، فبعد أن عابوا على النفعية انحطاطها يعيبون عليها الآن نموها وإغراقها في مثالية لا يمكن أن تتحقق ، إذ كيف يمكن أن نصل إلى أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ؟ إن النادر جداً من الناس تتاح له الفرصة أن يؤثر على سعادة المجتمع بأكمله ، إلا أن هذا يجب ألا يمنع الناس من العمل من أجل إسعاد الآخرين . ما تطلبه النفعية هو العمل المحدد من أجل إسعاد مجموعة صغيرة معينة من الناس ، ومثل هذا العمل متوافر لكل الناس ، أي أن على كل منا أن يعمل ، لا من أجل خير المجتمع بأسره ، فهذا بالفعل أمر عسير ومحال بالنسبة للغالبية الساحقة من الناس ، بل من أجل إدخال السعادة إلى نفوس من يعيشون معه في محيطه الضيق المحدود ، فالفضيلة بنظر النفعيين هي محاولة زيادة عدد السعداء . ومثل هذا الهدف ليس بمثل أعلى بعيد المنال ، بل انه في متناول كل واحد منا ، وفي كل آن . فلنعمل كل في محيطه الصغير على تخفيف آلام الآخرين ، وعلى إدخال السعادة الى بيوتهم ، وهكذا نكون قد خـدمنا الهـدف الأكبر ، هـدف أقصى درجات السعادة لأقصى عددٍ من الناس .

6 ـ إن الاعتراض السادس على النفعية يمكن صياغته على الشكل التالي : إن مثل هذه الفلسفة تجعل أنصارها باردين ، إذ تقتل عندهم كل شعور نحو الآخرين ، حين تطلب منا أن نحسب فقط ، وبشكل قاس ، نتائج التصرفات لا النيات التي كانت وراء التصرف . مثل هذا النقد يطرح مشكلة علاقة العمل الأخلاقي بمنفذه ، مشكلة الفعل والفاعل ، وهي مشكلة ليست خاصة بـالنفعية وحـدها بـل عرفتهـا كل الفلسفـات

الأخلاقية . إن إنساناً نبيلاً قد يقوم بعمل نتائجه مؤذية ، فهل يصبح الفاعل هنا مؤذياً وشريراً ؟ الرواقيون قالوا على طريقتهم بأن من كان فاضلاً ملك كل الصفات الجيدة ، فأصبح غنياً جميلاً نبيلاً كريماً . . إن النفعية لا تذهب إلى هذا الحد ، بل تؤكد بأنه على المدى البعيد فإن الأعمال الحسنة هي وحدها البرهان على وجود خلق حميد نبيل ، لا النيات الخفية للفاعل الأخلاقي . والواقع أنه لو طرحنا السؤال الأساسي هنا ، وهو ما الذي يشكل خرقاً للقانون الأخلاقي ؟ لما استطعنا الإجابة انطلاقا من النيات ، إذ من الصعب معرفتها معرفة حقيقية ، في حين أن الأفعال ملموسة وبينة مفهومة ، يمكن الإحاطة بها بسهولة .

7 ـ لقد عاب أخصام النفعية عليها أنها أخلاق بدون الله : وهنا يقول جون ستيورت ميل المسألة تتعلق بتصورنا نحن لما يريده الله من البشر ، فإن كان يريد ، قبل كل شيء ، سعادة جميع خلائقه ، فإن النفعية لا تكون مذهباً بدون الله ، بل تصبح مذهباً دينياً بعمق شديد ، يفوق غيرها من المذاهب .

الواقع أن ميل يستوحي أراءه هنا من اللاهوتي النفعي بالي Paley المتوفي في مطلع القرن التاسع عشر ، وكانت آراؤه منتشرة في شتى أنحاء إنجلترا ، وكان ينادي بأن الله لا يرغب إلا في سعادة كل مخلوقاته .

النفعية إذن ، في تصور ميل ، لا تدير ظهرها إلى إرادة الله ، بل تستطيع أن تستند اليها للدفاع عن موقفها .

8 ـ الاحتجاج الثامن ضد النفعية نعتها بأنها أخلاق إنتهازية الانتفاع ، وبالتالي فهي لا أخلاقية لأنها لا تستند الى المبادىء . وكلمة انتفاع expediency التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذي يقوم بالعمل ، إذ أنه يفعله من أجل انتفاعه الشخصي ومصلحته الفردية الأنانية ، كما هي الحال حين يضحي وزير بمصالح بلده من أجل الاحتفاظ بمنصبه . والانتفاعية تقال أيضاً بمعنى الانتفاع المباشر أو الآني ، مع انتهاك ما كان يضمن منفعة أعم وأسمى ، كأن يكذب المرء من أجل التخلص السريع من إحراج . إن الانتفاع هنا هو غير النافع useful ، وطبعاً إن النفعية هي مع ما هو نافع ، وليست مع ما ننتفع به ، في لحظة انتهازية . إلا أن النفعية تقبل باللجوء الى الانتفاع ، كاللجوء الى الكذب من أجل انقاذ أحدهم من مصيبة محدقة ، مع مراعاة الحالات الضرورية والقصوى لمثل هذه الانتفاعية الانتهازية ، بل ان حسنة المبدأ النفعي هي أنه يستطيع أن يقارن بين مختلف المنافع ليرجح الأفضل منها .

9 ـ أننا لا نملك الوقت الكافي لنحسب تأثير أي عمل نقوم به على السعادة

العامة . هذه هي صياغة الاعتراض الجديد لخصوم النفعية ، ويرد ميل متهكماً بأن من يقول مثل هذا القول ، هو كمن يقول إنه من أجل تنفيذ المبادىء المسيحية على المرء أن يقرأ ، قبل أن يقدم على أي عمل ، العهد القديم ثم العهد الجديد دفعة واحدة . مثل هذا القول لا معنى له . وهنا نصل الى فكرة أساسية عند جون ستيورت ميل وهي فكرة التجربة الأخلاقية التي عرفتها البشرية ، فميل يرد على الذين يحتجون بضيق الوقت بأننا نملك كل الوقت المساوي لكل ماضي الجنس البشري ، فالإنسانية تعلمت ، خلال تجاربها السابقة ، ما يتمشى مع سعادتها ، وعرفت ما يتعارض معها ، وبالتالي فإن المعتقدات التي وصلت الينا ، هي قواعد الأخلاق من أجل العامة والفيلسوف ، وستبقى كذلك إلى أن ننجح في إيجاد قواعد أفضل .

هناك إذن حكمة للأمم اكتسبتها خلال تاريخها المديد ، وهذه الحكمة منفتحة على التقدم اللامحدود . هذا الانفتاح على التقدم المستمر ، يعني أن تربيتنا ما تزال ناقصة ، وان حكمة البشرية ما تزال قابلة للتعديل والتحسين ، ولكن هذا لا يعني أن البشرية ستظل مكتوفة اليدين في انتظار تحقيق المبدأ الأساسي ، أي الكمال أي السعادة الكلية لكل الناس . البشرية تجري تعميمات مستقاة من تجربتها كيلا تقع في أخطاء الماضي من جديد ، وهذا يقودها الى نوع من المبادىء الثانية .

10ـ إن الاعتراض الأخير على النفعية يؤكد بأنها تسمح لتمرير تبريرات ضميرية كاذبة : الخصوم يقولون بأن النفعي يحلل لنفسه ما لا يحلله لغيره ، إذ يميل دوماً الى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشذ على المبدأ الأساسي ، ليؤكد بأن خرق القاعدة أنفع له شخصياً من احترامها . ولكن هل النفعية وحدها تجيز لأتباعها أن يغشوا مع ضميرهم ؟ يجيب جون ستيورت ميل بأن كل المذاهب الأخلاقية واجهت مثل هذه المشكلة المتأتية ، لا من المبادىء الأخلاقية ، ولكن من شتى الاعتبارات المتنوعة التي تدخل في صراع في ما بينها . ومثل هذه الظاهرة تشير إلى أن الأشياء البشرية في غاية التركيب والتعقيد ، مما يجعل من الصعب جداً الحكم على كثير من التصرفات حكماً جازماً وقاطعاً ، ولهذا فإن كل المذاهب الأخلاقية سمحت للعامل الأخلاقي ببعض التسامح مع نفسه ، في الظروف الاستثنائية ، ومن هنا فقد فتحت باباً تمر منه تبريرات الضمير الكاذبة . مثل هذه الحالات لا يحلها إلا ذكاء الفرد وفضيلته .

والمشكلة كما نرى ليست خاصة بالنفعية ، كما يحاول الخصوم أن يقولوا ، بل هي مشكلة عامة تعرفها كل الفلسفات الأخلاقية ، بل أن النفعية حتى في حال تصارع الواجبات هذه ، تظل أفضل من كل المذاهب الأخرى ، ذلك أنها تملك معياراً ثابتاً يتيح لها أن تحسم الصراع لصالح أحد الطرفين ، مهما كان تطبيق مثل هذا المعيار

صعباً ، وهذا المعيار هو بالطبع السعادة القصوى للعدد الأكبر من الناس . هذا المعيار الذي يشكل المبدأ الأول الأساسي يقي اللجوء اليه النفعية من الوقوع في الرغبات الشخصية ، كما يحصل عند غيرها من النظريات ، في حال تصارع المبادىء الثانوية .

جـ ـ المحرك الأخير لمبدأ المنفعة : في كل الفلسفات الأخلاقية تطرح مشكلة الأساس الذي تستند اليه كل نظرية ، أي أننا نتساءل عن الدوافع الأخيرة التي تجعلنا نشعر بواجب إتباع هذه النظرية ، ومن أين تستقي قوتها الملزمة . وأول ما يلاحظه جون ستيورت ميل هنا ، هو أننا في الغالب نتبع أخلاقاً هي بالنسبة لنا عادات ألفناها ، وتبدو وكأنها تؤسس ذاتها ، أي تستقي من ذاتها قوتها القهرية كواجب . هذه العادات تجعلنا اليوم نقول « إني أشعر بأني ملزم بألا أسرق أو أقتل ، بألا أخون أو أخدع ، ولكن لماذا أنا ملزم بأن أعمل من أجل السعادة العامة ؟ » .

نعم إن فكرة العمل من أجل سعادة كل الناس ما تزال بعيدة جداً عن أذهاننا ، ولا نتقبلها كعادة درجنا عليها ، ولكن مع تقدم التربية ، سيتعمق الشعور بالصلة التي توحدنا مع بقية البشر ، وهذه هي إرادة المسيح ، إلى درجة أن التضامن مع بقية إخوتنا في البشرية سيبدو أمام ضمير كل فرد منا ، كشعور طبيعي جداً ، تماماً كما يبدو اليوم النفور من بشاعة الجريمة طبيعياً لدى شبان سويين تلقوا تربية جيدة .

في انتظار أن يصبح مبدأ سعادة الجميع طبيعة جديدة ، وعادة يومية لدى جميع البشر ، فإن النفعية تملك ، مثل غيرها من المذاهب الاخلاقية ، دوافع عديدة لجلب الناس اليها . هذه الدوافع أو المحركات هي على نوعين : داخلية وخارجية .

1 ـ الدوافع الخارجية : الدوافع الخارجية سهلة المعرفة ، وقد عاشتها الإنسانية باستمرار ، وأول هذه الدوافع هو الأمل في اجتذاب محبة الناس أو محبة الخالق ، ذلك أننا جميعاً نسعى الى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا ، واجتذاب محبة الناس يسهل سعادتنا ويمهد لها الطريق ، وهذا ما يحركنا الى أن نبتعد عن حساباتنا الأنانية في السعادة ونعمل من أجل سعادة من يحيط بنا كي يظل يضمر لنا كل خير . والوجه الآخر لهذا المحرك هو الخوف من أن يصيبنا غضب الناس أو سخط سيد الكون ، إذ لما كنا نخاف على سعادتنا كنا حريصين على ألا يصيبنا الأذى ممن نعيش معهم ، لذا نمتنع عن إغضابهم ، وبهذا نساهم في مسيرة السعادة العامة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن التأثير الذي تلعبه المكافآت والعقابات ، سواء أكانت مادية أو معنوية ، أجاءت من الخالق أو من أبناء مجتمعنا ، يلعب دوراً مهماً لتثبيت الأخلاق النفعية .

2 ـ **الدافع الداخلي** : إن المحرك الأساسي للواجب واحد لا يتغير ، إنه شعور داخلي ، تألم شديد يعقب خرق الواجب ، حتى أن الناس الذين تلقوا تربية أخلاقية جيدة يتراجعون مذعورين أمام احتمال مثل هذا الخرق ، وواضح أن هذا الشعور حين لا تكمن وراءه أية مصلحة أنانية يشكل جوهر الضمير الأخلاقي . إلا أن الواقع هو أن هذا الشعور غير مرتبط فقط بالفكرة المحضة للواجب . إن الإلزام الأخلاقي هو ظاهرة في غاية التعقيد فنحن نجده متشابكاً مع الكثير من المشاعر والعواطف ، مع التعاطف والحب والخوف والشعور الديني بشتى أشكاله ، وكذلك مع ذكريات الطفولة وكل حياتنا المنصرمة ، وكذلك مع رغبتنا في الحصول على احترام الآخرين وتقديرهم . وبسبب هذا التعقيد الكبير فقد أعطي الواجب الأخلاقي صفة صوفية . ومهما يكن من أمر فإن القوة الضاغطة الملزمة أخلاقياً تتأتى من كتلة من الشعور علينا إزاحتها بقوة إن شئنا أن نخرق مبدأنا الأخلاقي ، ومواجهتها من جديد بعد ذلك ، حين تعود إلينا بصورة تأنيب الضمير . وكتلة الشعور هذه هي التي تشكل الضمير الأخلاقي مهما كان رأينا حول أصل هذا الضمير .

والواقع أن ميل يبتعد هنا كثيراً عن سلفه بنثام ، إذ أنه يعلق أهمية كبرى على الشعور بالإلزام الأخلاقي والواجب ، ورغم تأثره بالألماني كانط إلا أن خلافاً أساسياً يميز بينهما . ميل يعترف بالضغط الذي يمارسه الشعور بالواجب كما فعل كانط ، إلا أنه لا يقول بأن هذا الشعور يأتينا من مبدأ عقلي ترنسندنتالي ، بل يأتي ، كما رأينا ، نتيجة للعديد من المشاعر الطبيعية والمكتسبة التي تتشابك وتتداخل ، والتي يمكننا أن نخلصها من كل ما يشوبها من عناصر غير صافية لنصل إلى الفكرة الصافية للواجب . مرة أخرى يشدد ميل على دور تجربة المجتمع وتقدمه .

وهكذا فإن المحرك الأخير لكل أخلاق هو شعور ذاتي يكمن في أعماق كل واحد منا ، وليس هناك ما يمنع من ربط مثل هذا الشعور بمبدأ المنفعة ، والواقع أن الذين يرون في هذا الشعور واقعة ترنسندنتالية ، أي حقيقة موضوعة تنتمي الى عالم « الأشياء في ذاتها » كما فعل كانط ، يعتقدون أنهم بذلك يمنحون الضمير الأخلاقي قوة إلزامية جديدة تضمن عدم إسكاته في الأوقات الحرجة ، إلّا أننا نعرف من التجربة بأن مثل هذا التأكيد لا يضمن شيئاً ، وكلنا يرى السهولة التي يسكت الناس فيها ضمائرهم ، كلما تعارضت مع مصالحهم .

هناك مشكلة أخرى لا بد من طرحها ، وهي معرفة ما إذا كان الشعور بالواجب أي الضمير فطرياً أو مكتسباً ، والواقع أنه في الحالين ليس ما يمنع من ربطه بالنفعية أي باكتساب اللذة والابتعاد عن الألم . هذا ، وفي ظني ، يؤكد ميل ، أن المشاعر الأخلاقية

مكتسبة لا فطرية ولكن هذا لا يمنعها من أن تكون طبيعية ، فمن الطبيعي للإنسان أن يتكلم ويفكر ويبني المدن ، مع أن كل هذه الأعمال تشكل قوى مكتسبة .

من جديد يتدخل هنا إيمان ميل بالتقدم الانساني ، فهو يعتقد بأن القوى الأخلاقية ، بالرغم من أنها لا تشكل جزءاً من طبيعتنا ، إلا أنها يمكن أن تنمو نمواً طبيعياً a natural outgrowth ، فقد تبدأ ضعيفة جداً ، ثم تبلغ درجة عالية من التطور بفضل الثقافة ، ولكن من المؤسف أيضاً أن الأخلاق قد تتطور في أي إتجاه كان ، كما تبرهن التجربة ، ولكن هل هذا يعني أنه ليس في طبيعتنا مركز أساسي يوجه الأخلاق الوجهة التي تتمشى مع الطبيعة الانسانية ؟ بلى يجيب ميل ، هناك شعور طبيعي قوي يتمشى مع الأخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلها الأخلاقي الأعلى ، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للإنسانية ، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس . وتشكل هذه المشاعر قوة دافعة قوية تحت تأثير الحضارة التي تتقدم باستمرار ، ذلك أن الحالة الإجتماعية هي الحالة الطبيعية والضرورية للإنسان ، إذ أنه يعتبر نفسه دوماً كعضو في جسم . ومع التقدم الحضاري نصل إلى مجتمع المتساوين ، ومن الطبيعي أن مثل هذا المجتمع ، لا يمكن أن يوجد إلا إذا أخذت بعين الاعتبار مصالح جميع الأفراد الذين يؤلفونه ، وهكذا يعتاد الناس على أن يعاملوا بعضهم بعضاً على قدم المساواة ، وهذا يقودهم الى التعاون في ما بينهم ، ويبدأ كل واحد يشعر بأن مصالح الغير جزء من مصالحه ، فيوجه مشاعره نحو الصالح العام ، ويعتبر نفسه إنساناً معنياً بكل ما يهم الآخرين . وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الاساسيان ، إذ يجد كل واحد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عدة ، وكلها تهتم بالصالح العام وبمنفعة الآخرين .

مثل هذه الرؤية للأمور بدأت تتوضح وتتحقق مع التقدم الحضاري . وكل خطوة مستقبلية نقوم بها نحو التقدم السياسي تعطيها دفعاً جديداً حين تزيل الفروقات الضخمة التي ما تزال قائمة بين الأفراد أو بين الطبقات . هذه الفروقات هي التي تسمح حتى الآن بعدم الاهتمام بسعادة جماهير عديدة من الناس .

إن تقدم الانسانية يعني تقدم الشعور بالإيثار والعمل لمصلحة الغير وخيره ، وهو يعني أخيراً هذا الشعور بالترابط بين كل أفراد المجتمع ، وبوحدة السعادة بينهم ونحن لو وجهنا كل طاقاتنا التربوية نحو تنشئة هذا الشعور وتقويته ، لنشأ كل فرد منذ الصغر وهو يرى الجميع وقد تبنوا هذا الشعور بالوحدة ، فأحس بالاطمئنان ، واقتنع بأن أخلاق السعادة تشكل دافعاً أخيراً كافياً . هنا يلتقي جون ستيورت ميل مع الفرنسي أوغست كونت A.Comte المؤمن بتطور المعرفة الإنسانية وتقدم البشرية التي يجعل من سعادتها ديناً جديداً . إلا أنه يتابع ليقول بأن أنصار الأخلاق النفعية لا يحتاجون إلى

مسار الإنسانية الحثيث ليؤكدوا على وجود الشعور الملزم بالواجب نحو سعادة المجموعة . ففي الحالة الحضارية الحالية ، والتي لا تشكل بعد تقدماً ملحوظاً ، يملك كل فرد حساً عميقاً متجذراً في داخله ، بأنه كائن اجتماعي ، وبالتالي فهو لا يرى في بقية أفراد البشر خصوماً يجب أن ينافسهم ويقهرهم ، بل يرى أن عليه أن يقيم تناسقاً بين عواطفه وأهدافه وعواطف الآخرين وغاياتهم ، حتى حين يدخل في صراع مع بعض الناس الذين لا يدركون سعادتهم الحقيقية ، إذ يشعر حينها أن أهدافه تتعارض فقط مع أنانيتهم ، لا مع غاياتهم الحقيقية والتي يجهلونها .

صحيح أن الحس الاجتماعي ما يزال ضعيفاً جداً ، أمام المشاعر الأنانية لدى معظم الافراد ، إلا أن أولئك الذين يملكونه يحسون أنه أمر طبيعي ، فهو لا يمثل أمامهم كما لو كان خرافة اخترعتها التربية ، أو قانوناً فرضه بالقوة الضغط الاجتماعي ، بل كصفة من العيب عدم امتلاكها . مثل هذه القناعة الداخلية تشكل في الواقع الدافع الأخير لأخلاق السعادة القصوى ، لأنها هي التي تجر ما سميناه بالدوافع الخارجية الى الاهتمام بالغير ، وفي حال غياب هذه الدوافع تكفي هذه القناعة لأن تشكل وحدها قوة داخلية قاهرة ، تدفع الفرد في اتجاه العمل من أجل سعادة المجموع .

د ـ في الغاية الأخيرة للأخلاق ، أو صراع السعادة والفضيلة : يؤكد ميل بأن الغايات الأخيرة التي نسعى اليها بغاية الصعوبة ، إلا أننا نستطيع اختصار مشكلة الغايات العملية بالسؤال التالي : ما هي الأشياء التي نرغب فيها ؟ والنفعية لا تتردد في القول بأن السعادة هي موضوع رغبة كل الناس ، وتشكل وحدها الغاية الأخيرة ، أما كل بقية الأشياء التي نرغب فيها فإنها ليست سوى وسائل لبلوغ هذه الغاية . ولكن كيف نبرهن على ذلك ؟ الأمر في غاية السهولة ، فالبرهان الوحيد على أن صوتاً ما مسموع هو أن نسمعه ، وعلى أن غرضاً ما منظور هو أن نراه ، وهكذا فإن السعادة مرغوب فيها لأن الكل في الواقع يرغبها ، ولماذا كانت السعادة العامة مرغوب فيها ؟ ليس هناك من سبب سوى أن كل إنسان يرغب بسعادته الخاصة به ، ولما كان هذا هو الواقع أصبح بإمكاننا أن نقول بأن هذا هو خير برهان ، وأسطع دليل على أن السعادة خير ، وكما أن سعادة كل فرد هي خير له ، فكذلك فإن السعادة العامة هي خير لكل الافراد ، حين نأخذهم بمجموعهم ، وهكذا تكتسب السعادة حقها في أن تكون إحدى غايات التصرف البشري ، وبالتالي أحد معايير الأخلاق . إلا أن هذا لا يكفي ليجعل منها المعيار الوحيد . البعض مثلاً يرغبون أيضاً في الفضيلة وغياب الرذيلة ، ومثل هذه الرغبة أصيلة وحقيقية ، حتى أن أخصام النفعية يحتجون بها ليؤكدوا بأن السعادة ليست المقياس الذي يتيح لنا الحكم على الأعمال . والنفعيون لا ينكرون بأن الفضيلة أمر

مرغوب ، بل انهم يؤكدون أنها أمر مرغوب فيه لـذاته وبشكـل لا تشوبـه المصلحة الشخصية .

هنا يبدأ ميل في الابتعاد عن سلفه بنثام ، فهذا الأخير اعترف بأهمية الفضيلة ، ولكنه جعل منها مجرد وسيلة ، حتى وان كانت أفضل الوسائل ، من أجل بلوغ غاية أبعد وهي السعادة ، إلا أن ميل يجعل من البحث عن الفضيلة غاية في حد ذاتها ، ويجعل الفضيلة جزءاً لا يتجزأ من السعادة ، ذلك أن مبدأ المنفعة لا يعني بأن لذة معينة كالموسيقى مثلاً يجب أن تعتبر وسيلة لبلوغ شيء جماعي نسميه السعادة ، بل يمكن لأية لذة أن تكون مرغوبة لذاتها وعلى هذا يمكنها أن تكون ، لا مجرد وسيلة بل جزءاً من الغاية الأخيرة ، والفضيلة لم تكن في البدء جزءاً من الغاية ، ولكنها يمكن أن تصبح كذلك ، عند جميع الذين يحبونها دون مصلحة شخصية .

لكي نبرهن على صحة وجهة نظرنا هذه ، يمكننا أن نعطي أمثلة كثيرة على أشياء كانت وسيلة فأصبحت غاية مقصودة لذاتها ، أول هذه الأمثال ، يقول ميل ، النقود ، فالمال في البدء وسيلة لابتياع الحاجات التي نرغب في اقتنائها وتتسبب في سعادتنا ، ثم يصبح المال غاية في حد ذاتها حين تصبح السعادة في تجميعه وتكديسه . ويمكننا تأكيد القول ذاته بالنسبة للسلطة والشهرة . فبعد أن تكون السلطة أو الشهرة وسيلة لتسهيل حصولنا على رغباتنا ، يصبح التمتع بالسلطة أو الشهرة جزءاً من السعادة المبتغاة .

إذا كانت الفضيلة ، مثلها مثل المال والسلطة والشهرة ، في الأصل غير مبتغاة لذاتها ، ولم يكن هناك من محرك يدفعنا لرغبتها ، إلا أن خلافاً كبيراً يميزها عن المال والسلطة والشهرة فهذه كثيراً ما تقود الفرد الى أن يصبح مضراً لبقية أعضاء المجتمع ، في حين ليس هناك أعظم من حب الفضيلة يجعل المرء خدوماً ومسعداً لجميع من يحيط به ، لهذا فإن النفعية مع اعترافها وقبولها لجميع الرغبات الأخرى التي لا تصل الى حدود الضرر بالغير ، تحض على حب الفضيلة ، لأنها تعتبره أكثر شيء يساهم في السعـادة العامة .

من كل ما سلف نستنتج أمراً واحداً وهو أننا لا نرغب في الحقيقة إلا بشيء واحد هو السعادة ، وكل ما نرغب به عداها ، إما أن نرغب به كوسيلة للسعادة ، أو كجزء منها . والذين يرغبون في الفضيلة لذاتها يرغبون بها لأن وعي امتلاكها لذة ، ووعي الحرمان منها ألم . وإذا كان الأمر كذلك تصبح السعادة الغاية الوحيدة للعمل البشري ، والمساهمة في تحقيقها حجر الزاوية الذي يتيح لنا بأن نحكم على كل التصرف البشري ، والمعيار الوحيد الصحيح للأخلاق .

III ـ الخاتمة

لقد حاول جون ستيورت ميل أن يؤنسن نفعية سلفه بنثام ، إذ وجدها باردة جافة ينقصها الدفء الانساني ، فادخل عليها عناصر مسيحية وأخرى رواقية ، وحاول أن يصالحها مع الفضيلة ، وأن يضعها في محور التقدم الحضاري والعلمي ، فيجعلها في مركز الإيمان بالإنسان وعلمه ، وهو في هذا ابن القرن التاسع عشر ، قرن الأفكار الاشتراكية والإيمان اللامتناهي بطيبة الإنسان وتغلبه على كل ما يحيط به من شر ومشاكل .

إلا أن كل هذا يجب ألا يخفي الصعوبات الجمة التي تواجه كل فلسفة تحاول أن تجعل من اللذة القيمة الأسمى . يمكننا هنا أن نبدي الملاحظات التالية :

1 ـ إن كلمة سعادة كلمة تجذب الناس بسهولة ، ولها وقع حسن في النفوس وقد استتر بنثام وميل وراءها لاخفاء الكثير من القصور ، وللخلط بين مفاهيم اللذة والسعادة والمنفعة ، إذ يمكننا أن نقول بأنه من السهل جداً أن نتصور إنساناً يتصرف من أجل منفعته دون أن ينتج عن هذا التصرف أية لذة ضرورةً . إذن من العبث الخلط بينهما ، كذلك من الخطأ الخلط بين اللذة والسعادة ، فاللذة هي اللحظة التي ما أن تقبل حتى تتلاشى ، في حين أن السعادة ، رغم أنها تقيم بعض العلاقات مع اللذة ، كما أكد أرسطو ، إلا أنها تطمح لأن تملأ الحياة بأكملها ، وحدودها لا متناهية ، إذ يقول أرسطو ، وهو على صواب ، بأن حدها الوحيد هو التأمل والنظر الفلسفي المحض .

2 ـ اللذة ليست بهذه البساطة التي يعتقدها الناس عادة ومشكلتها معقدة تعقيد مشكلة الزمن . اللذة كالحاضر الضائع بين ماضٍ ولّى إلى غير رجعة ، ومستقبل لم يأت بعد ، ذلك أن اللحظة هي اللحظة التي ما ان يعيها الوعي حتى تتلاشى . كيف يمكن إذن لما هو للحظة فقط أن يشكل هدف عمل الإنسان ؟ حياة من اللذات هي حياة من اللحظات المتلاشية بسرعة غريبة ، لا تسمح للوعي بأن يتنعم بها .

3 ـ لقد رأى أرسطو بصواب بأن الفضيلة الأخلاقية تقيم علاقات مع اللذة والألم ، غير أنه شدد على أن اللذة حصيلة للفضيلة ، هي ناتج عن العمل الفاضل غير أنها لا يمكن أن تكون الدافع للعمل الفاضل ، ذلك أن أرسطو يؤكد بأن اللذة التي نتوخاها تجعلنا نتصرف بحقارة ، كما أن الألم الذي نخشاه يجعلنا ندير ظهرنا لعمل الخير .

4.ـ إنه لمن الصعب جداً حساب شدة اللذة أو ديمومتها أول قربها أو صفائها . لقد برهن برغسون في أول كتاب له «مقالة حول المعطيات المباشرة للوعي» ، بأن اللذة

أو الألم لا يمكن أن يقاسا لأنهما ينتميان الى العالم الداخلي لكل فرد منا ، إنهما ينتميان الى عالم المشاعر الذي لا يخضع لأي حساب ، بل يتمرد عليه ، فبالنسبة للألم مثلاً نحن نعلم أنه حين يتخطى عتبة معينة تصبح جميع الآلام واحدة ، فلا يعود هناك من ألم صغير أو ألم كبير ، ألم شديد أو ألم ضعيف .

5 ـ إن اختصار العمل الأخلاقي وتقليصه لمساواته باللذة هو في الواقع إنكار للعمل الأخلاقي تماماً . إن حبنا لأحد الناس بسبب اللذة التي يعطينا إياها ليس بحب كما أكد أرسطو في تحليله الرائع للصداقة . كل عمل أخلاقي ، كل فضيلة لا تبدأ إلا حين تنتهي الأنانية ومعها مصلحتنا الفردية الضيقة . إن التضحية تسخر تماماً من كل حساب وتقذف برياضيات بنثام بعيداً ، بل تحطمها . التضحية تعطي العمل الإنساني عظمة لا تقدر بحساب ، وتضفي على التجربة الإنسانية بعداً لا يستطيع العقل أن يجاريه لعظمته . إن الترقي في عالم القيم غالباً ما يكون ولادة في الألم ، ولادة عسيرة يمازجها الحزن والتألم . إن تضحية أية أم هي النقيض لكل جداول حسابات بنثام .

6 ـ كان أرسطو قد أشار الى أن هناك لذة لدى السيئين والمسيئين والأشرار . وإذا استعملنا التعابير النفسية الحديثة لقلنا بأن هناك لذة سادية تتأتى من تعذيب الآخرين ، ومن المؤسف أن عصرنا مليء بالساديين الذين يزدادون كل يوم بشكل مقلق . إن عمليات التعذيب باتت في كثير من الأحيان الخبز اليومي لبعض الفئات التي تجد لذتها في وحشيتها . ثم هناك لذة مازوشية تتأتى من تعذيب الإنسان لذاته ، وكثيراً ما تمتزج اللذة السادية بالمازوشية ، كيف يمكننا إذن أمام هذا الواقع أن نؤكد بأن اللذة هي الخير الأسمى ؟ .

7 ـ أبعد من السادية العادية ، هناك سادية تصل الى مستوى التلذذ الشيطاني في إرادة عمل الشر ، أي في إرادة خرق كل الأعراف والقوانين للتلذذ بمأساة الآخرين . إنها لذة جميع المهوسين الذين يجدون في عمل الشر للشر تحقيق غرائزهم ، أي أن هناك نوعاً من الذوبان المعاكس في الخير أو الذوبان الكامل في الشر . مثل هذا العمل قد يشكل نوعاً من العقد مع الشيطان والفناء فيه بل وتقمصه . مثل هذه اللذة المهوسة لو قيست بمعايير بنثام لكانت في غاية الشدة . كيف يمكننا إذن أن نجعل منها الهدف الاسمى للعمل الإنساني ؟ (أنظر بهذا الصدد مقالة حول الشر لجان نابير Jean Nabert ورواية دستويفسكي الشياطين) .

رغم كل هذه الملاحظات تظل النفعية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية ، وفي الفكر الانجليزي ، فهذه المدرسة هي إبنة الغرب الذي شاء أن يجد حلاً علمياً لكل

مشاكل الإنسانية حتى الأخلاقية منها ، ولقد أكد بنثام ذلك حين قال أن المسألة الأساسية هي تحسين أو تصليح العلم الأخلاقي The moral science to be proved ، وهنا تبدأ راديكاليته الفلسفية والسياسية ، فلقد اقترنت النفعية منذ عصره مع الديمقراطية والافكار المتقدمة المطالبة بحقوق الشعب والافراد . ولقد جعل من مصلحة كل فرد مصلحة المجموعة ، فهو لم يجعل بين الحاكم والشعب عقداً على كل من الطرفين احترامه ، بل نظر إلى مصلحة الفرد وكأنها مصلحة المجموعة ، ولم يقبل أن تتعارضا ، وحين رأى أن مثل هذا التعارض يحصل أحياناً أكد بأن التربية الجيدة وخلق المؤسسات الاجتماعية كفيلان بأن يزيلا الهوة القائمة بين أنانية الفرد والأخلاق ، بين منفعته ومصلحة المجموع .

واستمرت النفعية مقترنة بالحركات السياسية التقدمية بعد وفاة مؤسسها ، ولعبت دوراً كبيراً كحلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسية والحلقات الاشتراكية التي عرفتها انجلترا في القرن المنصرم ، وكان الفضل في ذلك أولاً لجيمس ميل James Mill والد فيلسوفنا جون ستيورت الذي ، رغم كل التعديلات التي أدخلها على المدرسة النفعية ، ظل مدافعاً عنيداً عن فكرة سعادة الإنسان على هذه الأرض ، وإمكانية تحقيق ذلك حتى أنه شدد على أن السعادة والحقيقة واحد ، فلا حقيقة خارج سعادة الفرد .

ولم يبدأ وهج النفعية يخبو إلا في النصف الثاني من القرن الماضي حين هاجمها التيار المثالي ، جاء الهجوم أولاً من جون رسكن (1819 ـ 1900) John Ruskin الذي انتقد المجتمع التجاري وماديته والليبرالية الاقتصادية التي تهدم القيم وتزدري الفن والأخلاق . أما الخصم الألد فكان توماس كارلايل (1793 ـ 1881) Thomas Carlyle إذ قال بأن العالم ليس مستودع بضاعة بل هو معبد صوفي ، والنفعية لم تر إلا المظاهر الخارجية للوجود وغاب عنها السر الحقيقي لنهر الزمن ، ثم هاجم الليبرالية الإقتصادية والسياسية ليؤكد بعد ذلك بأن التاريخ الحقيقي للعالم ، هو في العمق ، تاريخ النخبة ، تاريخ الرجال العظام الذين عرفوا كيف يكونون قادة لشعوبهم .

المراجع العربية

- أرسطو طاليس : الأخلاق ، ترجمة إسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1979 .
- كانط امانويل : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، دار النهضة العربية بيروت 1970 .

المراجع الأجنبية

- BENTHAM, Jeremy: A Fragment on government and Introduction to principles of Morals and Lègislation, with introd. by wilfrid Harrison, Blackwell's Political Texts. Oxford- New York, 1948.

- EVERETT Charles W.: Jeremy Bentham, London, 1966.

- HALÉVY Elie: La Formation du radicalisme philosophique: 3 vol. Paris 1901- 1904 Englih trans. by Mary Morris, The Growth of Philosophie.Radicalism, London 1928.

- MILL John Stuart: Utilitarianism, the library of Liberal Arts, Indianapolis New York. French trans. by Georges Tanesse: L'Utilitarisme, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1968.

- Autobiography, the Library of Liberal Arts, Indianapolis New-York.

- NABERT Jean: Essai sur le mal, éd. P.U.F. Paris, 1955.

الفصل الثالث

الارادة بين الايديولوجيا وعلم النفس

تمهيد :

إذا كانت الإرادة هي كل عمل يقوم به الإنسان عن روية أي عن سابق تصور وتصميم ، فهذا يعني أن الإرادة هي كل نشاط واع يهدف الفرد من ورائه الى تحقيق غاية معينة . وبتعبير آخر فإنه لا يمكننا فصل الفعل الإرادي عن البواعث والحوافز التي تكمن وراءه . والبحث عن البواعث يقودنا الى سلم القيم الأخلاقية ، فترتبط قضية الإرادة بإشكالية مفهوم الحرية . والواقع أن الصعوبة الأولى التي تواجه أي بحث عن الإرادة تأتي بالتحديد من اللبس القائم بين الحرية والإرادة ، إذ أن هناك تاريخاً طويلاً من الخلط بين المفهومين ، وهذا الخلط يصل أحياناً الى حد التطابق . مثل هذا الخلط نجده ، على سبيل المثال ، في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتناقضات ، وفي هذا المعنى يقول ابن باجه : « وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية » ، وكذلك نجده عند كانط حين يطابق بين الحرية والإرادة إذ يجعل الإرادة حرة في اختيار الخير أو الشر وبالتالي فليس هناك حرية بدون إرادة ولا إرادة بدون حرية.

- كيف يمكننا إذن الفصل بين الحرية والإرادة والتمييز بينهما ؟ الواقع أن الإلتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها ، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تمييزاً فاصلاً . إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومتداخلة . غير أننا نستطيع القول بإيجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الإرادة ينفصل عن مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً يعالج في علم النفس ، في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً .

حاول علم النفس أن يدرس الإرادة من شتى جوانبها أي أنه حاول أن يعالجها كسلوك بشري يمر عبر مراحل متعددة . وأول هذه المراحل هي مرحلة استحضار البواعث motifs على التصرف إذ أن العمل الإرادي ليس قدرة على الاختيار بقدر ما هو اختيار من مجموعة القيم التي يحرص عليها الفرد ، ويقف الإنسان مفكراً في الحوافز

والبواعث فتبدأ مرحلة التداول أي مرحلة الصراع الداخلي الذي ينهيه اتخاذ القرار المناسب غير أن القرار لا يعني أن المشكلة قد حلت إذ لا بد أن يليه التنفيذ . كل مرحلة تحتاج الى دراسة مفصلة يهتم بها علم النفس ويدرس أيضاً كل الأمراض أو العوائق التي قد تقف في طريق تحقيق إرادة الفرد .

الإرادة إذن مفهوم نفساني ينتمي الى السلوك الإنساني الذي يشكل بمجمله موضوع علم النفس ، غير أن الإرادة التي لا يمكن فصلها عن البواعث الأخلاقية وعن الغاية التي يسعى الفرد الى تحقيقها تقيم علاقة هامة مع الدوافع Pulsions-Drives أي مع القوى اللاواعية كما يؤكد التحليل النفسي . هذا يعني بأن الإرادة لا تقيم علاقة مع الوعي والقيم الأخلاقية أي مع الأنا الأعلى فحسب ولكنها مرتبطة كذلك بالهو وكل الأفعال اللاإرادية ، أو كما يؤكد بول ريكور هناك علاقة جدلية بين الفعل الإرادي وكل القوى اللاإرادية . لذا فإن أي فلسفة تعالج مشكلة الإرادة يجب أن تأخذ بعين الإعتبار كل المعطيات التي تزودنا بها العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كي تستطيع الإحاطة بالموضوع إحاطة تامة . ولقد قام بمثل هذا العمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في الجزء الأول من كتابه حول « فلسفة الإرادة » والذي دعاه « الإرادي واللاإرادي » . وسيكون هذا الكتاب مرشدنا الرئيسي في بحثنا عن أواليات الفعل الإرادي ؛ إلا أنه يتحتم علينا ، قبل خوض هذا الموضوع بالتفصيل ، أن نستعرض فلسفات الإرادة كما عرضها كبار الفلاسفة من سقراط إلى نيتشه .

آ ـ فلسفة الارادة من سقراط إلى نيتشه

ـ لقد قال سقراط بأنه ليس من إنسان شرير بمحض إرادته ، فجعل الإرادة تصبح صنواً للعلم ، لا إرادة للإنسان بدون المعرفة ، وتكتمل الإرادة باكتمال المعرفة ، وكل شر يقوم به الإنسان لا يأتي من إرادته بل يأتي من نقص في العلم ، يأتي من جهل ما يزال في داخل النفس ، ومثل هذا القول يعني أن المعرفة هي الخير بمعنى أن من عرف استهوته المعرفة بالخير الذي تحتويه فأبعدته حتماً عن أهواء الجسد وفتنه ، وطهرت نفسه فلم يعد يستطيع إلا أن يلازم الخير ، وكلما قام بعمل إرادي فعل الخير بالضرورة . المعرفة تقوم بعملية تطهير فتصبح طريق التحرير ، ويصير الانسان سيداً لنفسه مالكاً لإرادته ، ملتزماً فعل الخير ضرورة . من سيطر على أهواء جسده ، عن طريق المعرفة ، ملك إرادته حقاً فلم يعد قادراً إلا على فعل الخير ، إذ أن أي نكوص أو تراجع لا يعود ممكناً ، وهذا يذكرنا بما كان يردده المتصوفون : « لو وصلوا ما رجعوا » . إرادة الانسان تكمن في فعل الخير ، الإرادة هي الخير لأنها الحرية التي تمر عبر المعرفة ، وكل شر يعني أن الإنسان لم يملك بعد إرادته . ومثل هذه الإرادة تقوم إذن على أساسين متلازمين :

المعرفة والتزام الخير. المعرفة تظهر والخير يهيمن سيداً مطلقاً.

- أما ديكارت فقد جعل من الإرادة - في التأمل الرابع - أعظم وأسمى ما يملك الانسان، فهي كبيرة جداً لأنها قدرة لامتناهية على الاثبات أو النفي، فإذا كان العقل يعرض الأشياء أمامنا فإن الإرادة هي التي تجعلنا تحسم الموضوع إما بالإثبات وإما بالنفي، دون أن يكون عندنا أدنى شعور بضغط يأتينا من الخارج. مثل هذه القدرة الفائقة الكامنة في أعماق النفس تسمو بالإنسان لتقربه من الألوهية، إنها اللامتناهي الحق الذي يترك القرار الأخير والتنفيذ لمسؤولية الفرد، وكل معرفة طبيعية أو نعمة إلهية تزيدان مثل هذه القدرة ولا تنقصانها. إن الإدراك يضع أمامنا مجموعة من البواعث والمحركات والدوافع والأسباب فتأتي الإرادة، كقدرة داخلية غير خاضعة على الإطلاق لقوانين السببية والحتمية التي تتحكم في العالم الطبيعي الخارجي، فتنظر في كل هذه الدوافع وتتداول في أمرها وتعيش لا تناهي الحرية، إذ أن قرار قبول أي باعث أو رفضه يتوقف عليها وحدها بمعزل عن أي إكراه خارجي، ثم يأتي القرار بالتحرك الذي ينتهي بالتنفيذ أو بالإمتناع النهائي.

- أما كانط فقد جعل من الإرادة وسيلة حرية الإنسان في قبول القوانين أو رفضها، فهو بعد أن بيّن بأن العقل المحض لا يستطيع أن يصل إلا إلى متنافيات، وبالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الأشياء، عاد ليؤكد بأن الإنسان يملك عقلاً عملياً هو الإرادة، ذلك أن كل شيء في الطبيعة يجري حسب قوانين علمية محددة لا يستطيع أن يحيد عنها، عالم الظواهر عالم تتحكم فيه الرياضيات، في حين أن العقل العملي يسمح للإنسان أن يتمثل هذه القوانين وبالتالي أن يسير أو ألّا يسير وفق مبادئها. وهكذا فإن الإرادة، التي هي عقل عملي، هي ملكة الفعل تبعاً للقواعد، ذلك أن الإرادة إما أن تتبع الأفعال التي يقرها العقل إقراراً مستقلاً عن كل ميل ويؤكد بأنها ضرورية عملياً أي خيرة، وأما أن تتبع ميولها الذاتية التي تأتي من الطبيعة الحساسة. ولكي تصبح الإرادة عقلاً عملياً بذاته أي خالصاً عليها ألا تستعير من الحساسية معطيات قواعدها. هنا تصبح إذن أمام إرادتين مختلفتين :

أ - **الإرادة الخيرية أو الطيبة**، أي تلك التي تتقبل ما يمليه العقل من مبادىء وتعمل حسب هذه القواعد دون أن تدخل في اعتبارها معطيات الحس، ولا تشعر بهذه المبادىء انها عملية قسرية تفرض عليها، لأنها تتقبلها عن طيبة خاطر فلا يعود هناك أي تعارض بين الوجهة الذاتية والوجهة الموضوعية، فيصبح في طبيعة تحديدها أن تفعل الخير والخير وحده،

ب - **الإرادة السيئة أو الشريرة** : هذه الإرادة ترى أوامر العقل وموضوعية

اتباعها ، ولكنها تستسلم للأهواء والرغبات الذاتية ، فيكون هناك تعارض بين الوجهة الموضوعية والوجهة الذاتية ، ومن هنا يدخل الشر .

لقد جعل كانط من الإرادة الملكة التي تميز الإنسان عن عالم الظواهر فتجعله يستطيع أن يتخطى العمل تبعاً لقوانين طبيعية تتحكم فيه ، ليتمثل أوامر العقل ، وتمتلك القدرة على القبول بها وجعلها تصبح جزءاً لا يتجزأ من طبيعته أو مخالفتها ، غير أن الإرادة الحقيقية في نظره تظل تلك التي تتوافق قواعدها مع أوامر العقل أي تلك التي تجعل من العقل العملي عقلاً خالصاً .

ـ عاب هيجل على كانط مفهومه للإرادة ، إذ اعتبر أن مثل هذا المفهوم يظل مفهوماً مجرداً وصورياً ولا يأخذ بعين الاعتبار التعيينات التي تمر بها الإرادة عبر المراحل المختلفة للتاريخ ، ذلك أن أي نسق فلسفي لا يأخذ بعين الاعتبار الصيرورة يظل في عالم التجريد ولا يرى المحتوى المجسد للمفاهيم . إن أي كلام عن فلسفة الإرادة عند هيجل ـ كما تجلت بشكل خاص في كتابه « مبادىء فلسفة الحق » يقودنا الى الكلام عن كل المنظومة الهيجلية . إن كل فلسفة هيجل هي فلسفة الروح **Geist** الذي يتخذ في الصيرورة شكل الفكرة **Idée** أو المفهوم **Begriff** أي أن كل إشكالية هيجل هي إشكالية « ظهور الروح » ، الروح يظهر أي يتجلى ، يبرز الى الخارج ، يعي ، ويعي ذاته . ويتوسط بالغير ليعود إلى وعي ذاته الكلي ، فلا يعود يرغب إلا بنفسه ، فيصالح ذاته والموضوع ليصبح روحاً مطلقاً . التجلي ، الظهور ، الوعي يسلك طريق ثلاثية الديالكتيك ، هذا الديالكتيك الذي يستعيد لصالحه القيمة السلبية ـ كل معاناة الإنسانية وحروبها وتمزقاتها ـ ويوظفها من أجل تقدمه ، من أجل وعي الروح لذاته وهكذا تصبح المأساة الشاملة ـ تراجيديا الإنسانية ـ عقلانية شاملة ، انتصاراً مطلقاً للروح والعقل على المأساة . الآلام هي نذير الانبعاث والقيامة . وهكذا فإن فلسفة هيجل هي تأليه لصنع البشر **Werke** هذا الصنع الذي يتجلى عبر صيرورة التاريخ . في شتى المظاهر الثقافية : الدولة ، الدين ، العلوم ، الفلسفة ، الفنون ، القانون . إذا كان الروح يتجلى في التاريخ . في عالم مضطرب قلق مثله فإن الفضل في ذلك يعود الى الإرادة أولاً وقبل المعرفة ، الروح تحوز ملكة الارادة ، وهذه الملكة تجعله يبحث عن ذاته فيكوّن التاريخ ، الروح له تاريخ . لأنه يملك الإرادة وبفضل هذه يتميز الروح عن الطبيعة ، الروح قلق مستمر يبحث ، عن طريق الديالكتيك ، فيظهر في التاريخ ، أما الطبيعة فهي تاريخ كتب مرة واحدة وتجمد . إذا كانت الإرادة هي التي تميز الروح عن الطبيعة فإن الروح بفضل هذه الإرادة يمر بديالكتيك المراحل الثلاث :

أ ـ مرحلة الروح الذاتي ، وفي هذه المرحلة تُخرج الإرادة الروح من التيه والضياع

والغموض ليصبح الروح نفياً للطبيعة ، وتتميز هذه المرحلة بالتمرد على نظام العالم ورفض كل تنظيم يحاول أن يقيم نسقاً معيناً ، أنها مرحلة « الكلي المجرد » أي مرحلة الإحجام عن كل محتوى محدد ، مرحلة « حرية الفراغ » ، مرحلة الفردية التي لا تريد أن تقيد .

ب ـ مرحلة الروح الموضوعي : الإرادة لا تبقى في المرحلة السلبية السابقة إذ أنها تشعر بأن عليها أن تتخصص أي أن تختار محتوى معيناً ، غير أنها تريد في الوقت نفسه أن تظل كلية وأن يظل محتواها نابعاً من ذاتها ، لا أن يكون غريباً عنها ، وتتجلى مثل هذه الإرادة في النظام العام للقوانين ، ولا تعود الإرادة مجرد نفي للطبيعة بل تخلق طبيعة ثانية .

جـ ـ مرحلة الروح المطلق : الإرادة تبحث عن هويتها من خلال الاختلاف الحاصل بين الذاتية والموضوعية ، ذلك أن غريزة « الروح الحر » مصيره المطلق هو أن « تكون له حريته كموضوع » ذلك أن الروح لا يرغب بشكل مطلق إلا الروح ، نحن هنا أمام ما يسميه هيجل الموضوعية المزدوجة : موضوعية النسق العقلي الذي يقيمه الروح وموضوعية الحقيقة المباشرة ، الواقع الفعلي أي أن هذه الموضوعية المزدوجة تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية ، لأن ذروة الموضوعية هي ذروة الذاتية ، بما أن الروح يصبح موضوعياً لا موضوع لبحثه ومصيره سوى الروح نفسه . ويتجلى هذا الروح المطلق الذي موضوعه ذاته في الدين والفن والفلسفة . إن تصالح الذاتية والموضوعية في الروح المطلق هو الهدف الأخير والمعنى النهائي لكل فلسفة هيجل .

ـ يعتبر شوبنهاور خير ممثل للإرادوية Volontarisme هذا المذهب الفلسفي الذي ساد في القرن الماضي واعتبر أن الإرادة هي أساس الاشياء لا الفكر ولا العقل . يعتبر شوبنهاور الإرادة المبدأ الأول الذي يشكل نقطة الإنطلاق ، والإرادة لا تتجلى عند الإنسان فحسب لتميزه عن الطبيعة ، كما عند هيجل ، بل هي تتجلى في كل الكائنات الحية وفي الطبيعة أيضاً . هذه الإرادة هي كما حددها في كتابه « العالم كإرادة وتمثل » هي إرادة الحياة Wille zum Leben ، الإرادة في ذاتها غير قادرة على المعرفة إذ أنها دفع أعمى لا يقاوم ، ولكنها بفضل التمثل أو التصور تصبح قادرة أن تعرف ماذا تريد ، وعما يتكون ما تريد . « إنها تريد الحياة كما هي بالضبط ، وبما أن ما تريده الإرادة هو دائماً الحياة ـ لأن الحياة ليست سوى رسم هذه الإرادة كما يبدو في التمثل ـ لذا فإننا حين نقول إرادة الحياة أو الإرادة نقول الشيء ذاته » .

مما يجدر إبرازه في فلسفة شوبنهاور الدور الذي يلعبه الجسد في هذه الإرادة ، إذ

أن العقل لا يتحكم فيها وان كان يقدم البواعث والدوافع . الإرادة تظل قوة لا عقلانية لا يستطيع الفهم تفسيرها لأنها سابقة لكل تفسير وهي تقيم صلة حميمة مع الجسد ، إذ أنه المكان الذي تتفجر فيه الإرادة ، الإرادة تسبق الجسد ، إنها الينبوع الأول والمصدر ولكن بفضل الجسد يمكننا أن نقيم معرفة موضوعية للإرادة : « الإرادة هي المعرفة القبلية للجسد ، والجسد هو المعرفة البعدية a posteriori للإرادة . . . جسدي هو موضوعية إرادتي » .

ـ اشتهر نيتشه بأنه فيلسوف إرادة القوة Wille zur Macht ، وهذا العنوان أعطته أخته لأحد كتبه بعد أن أصيب فيلسوفنا بالجنون . ولقد أسيء فهم مثل هذه الفلسفة إساءة بالغة إذ أن نيتشه كان قد أكد بأن « ما يريده الإنسان وكل حي هو زيادة في القوة » ، ولقد فسرت هذه الزيادة في القوة تفسيراً بيولوجياً على أنها السعي لخلق صنف جديد من البشر ، صنف الإنسان المتفوق . والواقع أن نيتشه كان يبغي من إرادة القوة قلب لوح القيم ، تحويل كل القيم القديمة الى قيم جديدة ، نسف أخلاق القطيع من التافهين والضعفاء ، وإقامة أخلاق الأسياد للإنطلاق نحو آفاق الحياة الرحبة البريئة المتمثلة بالعود الأبدي ، والرجوع الأبدي يعني أن كل الأشياء والصور والأشكال تعود مئات المرات دون أن يكون هناك أي مثل أعلى تسعى الحياة لتحقيقه ، هناك فقط صيرورة دائمة بريئة خالية من أي هدف ومن أي خطيئة تكمل حلقتها لتعود فتبدأ حلقة جديدة ، وهذا يعني بأن الحياة تكرر نفسها المرة تلو الأخرى ، وأن الطاقة التي تستخدمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص ، وأن القوة التي تحركها محدودة . غير أن العود الأبدي يعني أيضاً ديونيسوس رمز نشوة الحياة ، وهوس الخلق ، وروعة المغامرة ، وفرح البراءة ، وهذا يعني أن كل شيء يتغير باستمرار وان الحركة لا تتوقف وإن كانت الأشكال والصور تعود مرات لا متناهية .

غير أن إرادة القوة ، إرادة الحياة ، لا تعني الفرح الجنوني للإبداع فحسب بل تعني كذلك القبول المتشائم بمأساة الحياة ، هذا القبول المتشامخ لقساوة حياة تخلو من كل هدف سامٍ ومن كل معنى .

لقد أراد نيتشه بإرادة القوة أن يعود إلى وثنية يونانية متحررة من فكرة الخطيئة ، ثملة بالحياة المتدفقة في تغيرها الدائب ، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود البشري .

2 ـ مكونات الفعل الإرادي

إن اللحظات الرئيسية التي يمر بها العمل الإرادي هي : إتخاذ القرار ، وتنفيذ

القرار أي العمل والرضا أي قبول العمل ، وفي كل لحظة من هذه اللحظات هناك عدة عوامل إرادية ولاإرادية تتداخل ، وسنحاول أن نتبع تحليل ريكور لكل واحدة من هذه المراحل :

ـ اتخاذ القرار : إن هناك أعمالاً كثيرة نقوم بها ونعترف بأنها أفلتت منا ، لذا فإن العمل الإرادي لا يبدأ إلا حين يقر وعينا بوجود قصد معين من وراء العمل الذي قمنا به حتى وإن كان هذا القصد ضمنياً ، ومثل هذا القصد يشكل المشروع المحتمل لعمل مؤجل . إن هذا القول يعني أن اتخاذ أي قرار يتضمن وجود قصد يهدف الى تحقيق مشروع معين أي أن كل قرار له دلالته ويعني شيئاً ، إذ أنه يشير إلى عمل مستقبلي يتوقف علي وهو في مقدوري . والقرار هو بمثابة حكم عملي أصدره على الأشياء والمواقف في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد إتضحت كلية أمامي ، وبصدور القرار أحسم الموقف أي أني اتخذ موقفاً قاطعاً ينهي التردد والتمني الغامض من جهة ، وأتحمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأني أتصورني الفاعل الوحيد لتنفيذ المشروع ، وبهذا المعنى يمكن اعتبار القرار كأمر أصدره للذاتي حين لا أعود أعتبر جسدي كقوة مبهمة غريبة ، ولكن كشخص مستقل له أهدافه ويملك زمام المبادرة أحاوره بصيغة المخاطب ، وبهذا المعنى تصبح الإرادة إصدار المرء الأوامر لنفسه . إلا أن أهم ما يميز المشروع صفته المستقبلية إذ أن كل قرار هو استباق للأحداث ، والمشروع هو تعيين عملي لما سيكون . غير أن المستقبل لا يتوقف على إرادتي وحدها فكل ما أتمناه وأرغبه يتوقف على بنية للعالم تخرج عن نطاق سيطرتي ، لذا فإني لا أخطط المستقبل بل أخطط في المستقبل ، المستقبل هو ما لا أستطيع أن أعجل بقدومه ، وما لا أستطيع تأخيره ، أنه العالم المتفتح أمام عملي ، الشرط لكل عمل وإن لم يكن من صنعي ، أي أنه يدل على إمكانية العمل ، هذه الامكانية التي يفتحها أمامي الوعي العملي . إن حضور الإنسان في العالم يعني بأن الممكن يسبق الواقع ويشق له الطريق ، وهكذا فإن قسماً من الواقع هو تحقيق إرادي للإمكانات التي استبقها المشروع .

مما تجدر ملاحظته هو أن كل قرار يرجع إلى الأنا بمعنى أن القرار يثير مشكلة علاقة الأنا بالعالم الموضوعي ، ففي كل قرار يؤكد الوعي بأني أنا الذي قمت بالعمل وبمسؤوليتي الكاملة عنه . لقد رأى سارتر في ممارسة هذه المسؤولية تجربة القلق الوجودي والخوف من تحمل تجربة الحرية التي تفتح هوة ساحقة أمام الفرد . والواقع غير ذلك لأن الحرية ليست شيئاً سابقاً موجوداً أمامي بل هي تعمل وتحقق في ممارستي ، عملي يؤكدها ويثبتها ، حريتي توجد في القرار نفسه الذي تتخذه وهي تتخذه بعيداً عن القلق والخوف حين تعين ذاتها بذاتها .

إذا كان المشروع هو إنفتاح على الإمكانات القائمة في العالم ، وتأكيد على الأنا كمعيّنة لذاتها ، فهذا لا يعني بأن الإرادة هي مرسوم اعتباطي ، ذلك أنه ليس من قرار دون باعث أو دافع ، فإن أعظم إرادة هي تلك التي لها أسبابها أي تلك التي تحمل بصمات مبادرة الأنا وعلامة شرعيتها . هنا تبرز مشكلة أولى ، فالمدارس الطبيعية أرادت أن تعطي تفسيراً بالحتمية لكل عمل الإنسان ، فاعتبرت كل أعمال الإرادة معلولات الدوافع والبواعث عللها . مثل هذا التفسير خاطىء لأنه يتجاهل بأن المعنى الأخير للبواعث مرتبط بعمل الذات على الذات أي بالقرار ، والباعث في الواقع لا يؤسس القرار إلا إذا قبلت الإرادة أن تتأسس عليه ، إنه لا يعيّن الإرادة إلا بقدر ما تعيّن الإرادة ذاتها . إن تعيين الإرادة بالباعث يعني أن الباعث يقيِّم أي أن الارادة تعطي قيمة الباعث ، وهذا يقودنا حتماً الى فلسفة للقيم أي الى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل إرادي ، وفي هذا الصدد يتحول كل وعي الى ضمير أخلاقي حين يصبح تقييماً للأمور ، وتفكيراً في القيم يفاضل بين الأمور ويضع موضع التساؤل الأسباب الأولى ، ليبحث عن أسباب أبعد وأعمق ، ويعيش قلق الغايات الأخيرة للتصرف . مثل هذا القلق يتأتى من التفكير ولكن ليس من الأكيد أن التفكير يستطيع أن يضع حداً له ، ذلك أنه ليس هناك حدس على الطريقة الأفلاطونية للقيم المطلقة . وكذلك ليس هناك إدراك صافٍ تتجلى من خلاله القيم الأفضل ، إني لا أرى القيم كما أرى الأشياء ، إني لا أرى من القيم إلا تلك التي أنا على استعداد لخدمتها .

إن مشكلة البواعث والدوافع التي قادتنا الى مشكلة القيم تقودنا مباشرة الى مشكلة اللاإرادي داخل الإرادي ذلك أن أهم مصدر للدوافع هو الجسد ، والجسد هو أول موجود . ليس لإرادتي ولا لتفكيري أي دخل في إيجاده ، وجوده يسبق كل كوجيتو ، كل تفكير ، وهذا اللاإرادي موجود من أجل الإرادة ، كما أن الإرادة موجودة بسبب اللاإرادي ، والجسد يكشف عن أهم مصادر الدوافع وهي القيم الحياتية ، هل أفضل حياتي على كل قيمة أخرى أم أقبل التضحية بها من أجل قيم اعتبرها أسمى ؟ أمام مثل هذا التساؤل تكتسب مشكلة القيم طابعاً دراماتيكياً ، ثم إن الجسد يحتوي أولاً الحاجات الأساسية التي لا غنى عنها للحياة كالمأكل والمشرب ، وتقيم هذه الحاجات التي لا تتوقف على إرادتنا علاقة وطيدة مع البواعث والدوافع ، الحاجات تشكل مادة الدوافع ، غير أنها تتمرد على التفكير المنطقي التام ، ذلك أنها تنتمي الى عالم العاطفة والمشاعر ، عالم البحث عن اللذة واجتناب الألم ، والعاطفة تشكل الناحية غير الشفافة للكوجيتو ، فالدخول إلى أعماقها يظل عملية غير مضمونة ، الشعور يجعل الحياة العاطفية تنتمي الى الناحية الذاتية للكوجيتو ، غير أن سبر أغوار الحاجة يستعصي على

الجلاء الفكري لذا فإننا نضطر أن نعالج الحاجات في موضوعيتها أي في الهدف الذي تسعى الى تحقيقه ، وهكذا يتضح لنا بأن الحاجة تدلنا على الإبهام الجوهري الذي يحيط بجسدنا : العاطفة تدمجه بالذاتية ، غير أنه في الوقت ذاته يبقى حياتنا الحميمة المعروضة أمام المشاهدين وبين الأشياء ؛ ومن هنا كان بالإمكان اعتبار الجسد من وجهتي نظر مختلفتين ، النظر اليه كجسد خاص يشكل جزءاً من الكوجيتو ، أو النظر إليه كجسد ـ موضوع أي كأي موضوع آخر قابل للدراسة الموضوعية .

بعد دخول اللاإرادي المتمثل بالجسد وحاجاته إلى حقل الإرادي تـأتي المرحلة الأخيرة للقرار وهي مـرحلة الاختيار ، والخيـار ليس التردد ، إذ أنـه بدوره مـرتبط بالدوافع ، وكلما اتضحت الدوافع كلما كان الخيار أسهل ، والوضوح العقلي للدوافع يجعل الإرادة تتعين بالضرورة باتجاه واحد لا تحيد عنه .

ـ **مرحلة تنفيذ القرار أو مرحلة الفعل** : يميز علم النفس الكلاسيكي في تحليله للإرادة بين مراحل التداول واتخاذ القرار ثم تنفيذه ، غير أن مثل هذا التمييز إعتباطي ذلك أنه إذا كانت الإرادة هي المقدرة على اتخاذ القرار فمثل هذه المقدرة تأتيها لأنها في نفس الوقت مقدرة على التحرك ، فالإرادة التي تقيم المشاريع فحسب ، إرادة ناقصة لذا فإن معيار صدقها يظل التنفيذ أي التحرك والعمل . إن المشروع يسبق العمل غير أنّ العمل يمتحن المشروع وهذا يعني بأن الإرادة لا تقرر بالفعل إلا حين تغير جسدها ومن خلاله العالم ، فما دمت لم أقم بالتنفيذ فكأنني لم أرد شيئاً ، ومن العبث ان نخفي عجزنا عن العمل وفشل مشاريعنا وراء مرارة خيبة أملنا من الناس بسبب شرورهم ؛ مثل هذا الموقف لا يقود إلا إلى التهكم أو المثالية الخيالية أي الى المواقف العقيمة ، في حين أن القوة المجمعة في جسدي توجه المشروع نحو العمل أي في اتجاه التأثير على الواقع والعالم الخارجي ، هذه المقدرة التي نعيشها داخل الإرادة تعني أن مشاريعي نفسها هي في العالم الخارجي ، إذ أن مثل هذه المقدرة تحثنا ، كي تتحقق ، إلى هذا العالم الواقع أمامنا ، ووجود هذه المقدرة تحت تصرفنا تقودنا إلى فكرة الجهد ، الجهد الذي علينا أن نبذله وهو في استطاعتنا ، هذا الجهد يصطدم أولاً بجسد قد هيأته العادة فسهلت أمامه الطريق ، ثم يصطدم بجسد هزه الانفعال ، ونحن نعرف الدور السيء الذي قد تلعبه الانفعالات المفاجئة لتفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسدنا ، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك جسدنا كمقدرة على العمل يعني قبل كل شيء تطويع هذا الجسد كيلا يكون ضحية الانفعـالات . الجهد أو المقـدرة الإرادية تصبـح إذن قدرة السيطرة على الجسد ، قدرة حمايته من الانفعالات كي يصبح خادماً للإرادة لا ضحية للاإرادي ، ذلك أن الجسد لا يدفع الإرادة إلا إذا كانت الإرادة تمتلك الجسد ، والمرء لا

يستطيع أن يتمثل محتوى القيمة التي يريد أن يحققها بعمله ، إلا إذا سيطر على حركة الجسد .

إن الجهد المطلوب منا بذله ، والذي هو في مقدورنا ، يؤكد حقيقة العلاقة القائمة بين الإرادة والواقع أو العالم الخارجي ، هذه العلاقة هي علاقة فعل أي أن الإرادة ليست قائمة كتجريد منطو على الذات بل هي عمل مهيأ للتأثير على الواقع وتغييره .

ـ مرحلة الرضا أو القبول : في هذه المرحلة ينهي القبول الفعل الإرادي بمعنى أنه يتممه ، أي أن المشروع والجهد يتوجان في الرضا ، وهذا الرضا هو التسليم بالضرورة التي تأتي من الطبع والحياة واللاوعي . فالطبع هو ما ثبت بشكل نهائي ، أنه ما لا أستطيع تغييره ، وبالتالي فهو ليس بقيمة يسعى الجهد الى تحقيقها ، بل إن الطبع هو الزاوية التي تنعكس عليها كل القيم أمام الوعي .

وكذلك فإن الحياة تبدو أيضاً أمام الإرادة كضرورة ، ذلك أنها لا يمكن أن تكون قيمة بين القيم ، إذ أن تحقيق أية قيمة يفترض وجود الحياة ، فتوقف الحياة يعني انتهاء السعي الى كل قيمة ، وكلنا نعلم بأن التعب والمرض والارهاق تقف حائلاً دون الجهد بل قد تكون واسطة إفشاله . ويدخل اللاوعي كذلك في دائرة الضرورة اللاإرادية ذلك أن وجوده يجعل من كل قرار مجرد نقطة مضيئة في بحر عاصف من الظلمات ، أن الدوافع الغريزية اللاواعية التي ألقى التحليل النفسي الأضواء عليها تجعل من كل مشروع أخطط له مخططاً بغيمة كثيفة حالكة تحجب الرؤية .

إن الطبع والحياة واللاوعي تشكل الحلقات اللاإرادية التي تواجه الإرادة في مرحلتها الأخيرة ، مرحلة القبول ، غير أننا هنا أيضاً نجد المشكلة الرئيسية التي اعترضتنا سابقاً وهي مشكلة استناد الإرادي الى اللاإرادي وطابع التبادل القائم بينهما ، فما هو ضروري أي يخرج عن حكم الإرادة يصبح الوسيلة لتسهيل عمل الإرادة ، ذلك أن الطبع يصبح طريقتي التي لا تخشى شيئاً لتحدي الصعاب ، أي أنه يصبح جزءاً لا ينفصل عن الجهد ، وكذلك فإن القوى اللاواعية تصبح العفوية الخفية للانفعالات بكل ما فيها من مثير وغريب ، أما الحياة التي كانت تقف عندها كل قيمة فإنها تصبح الينبوع الذي لا ينضب للقيم .

المراجع العربية والأجنبية

- رينيه ديكارت : تأملات ميتافيزيقية ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات ـ بيروت باريس ، 1977 .
- أمانويل كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة محمد الشنيطي ، دار النهضة العربية ـ بيروت 1970 .
- هيجل : مختارات : جزءان ، دار الطليعة ، بيروت 1978 .

- **HEGEL: Principes de la philosophie du droit. Ed. Gallimard, Paris, 1968.**
- **NIETZSCHE: La Volonté de Puissance, 2 volumes, éd. Gallimard, Paris.**
- **RICŒUR (PAUL): Philosophie de la Volonté. Tome I, Le Volontaire et l'Involontaire, éd. - Aubier Paris, 1949.**

الفصل الرابع

الإيديولوجيا التكنوقراطية ووهم الفردوس الأرضي

1 ـ مقدمة

إن التكنولوجيا التي اقترنت منذ نشأتها بالتقنيين هي أيديولوجيا . وتأكيد أنصارها على أنها ليست كذلك يكسبها قوة غريبة . فالكثيرون يتعلقون بها وكأنها حبل النجاة الأخير، الخلاص الوحيد ، الأمل النهائي لوضع حد لكل الايديولوجيات التي سادت وتسود الانسانية ، وكانت الينبوع الدائم للخصومات ، والهوة السحيقة التي تدفن في جوفها كل ضحايا الحروب ، والمقبرة التي ترقد فيها جماهير الابرياء .

إن التكنولوجيا ، الابنة اللقيطة للعلم ورثت من والدها هذا الحلم الذي يتلاشى دوماً ليعود للولادة من جديد ، حلم وجود إنسانية بلا مشاكل ولا معضلات . وقد أتتنا مباشرة من فلسفة الانوار في القرن الثامن عشر بل ان ولادتها تعود إلى قبل ذلك ، وما تزال تنشر سحرها وجاذبيتها رغم كل الآمال الضائعة . فلقد استطاعت التكنولوجيا أن تنجو من جحيم الغولاك ومعسكرات الاعتقال محتفظة بكل براءتها ، فلقد خرجت بكراً من ليل مليء بالفجور ، أو على الأقل هذه هي الصورة التي ما نزال نحتفظ بها عنها ، فمن اليابان الى الولايات المتحدة الامريكية مروراً بالصين وسائر دول أوروبا تنادي الامم باسمها وتضحي على مذبحها . وهي تسود كرب أوحد ، لا كإله صامت غير منظور يختفي وراء غيب لا يدرك ، ولكن كسيد يتحكم كل صباح ـ لا في مصير كل واحد منا ـ فكلمة مصير تعود الى ماض سحيق حيث كان البشر يتقاتلون ويتذابحون باسم الإيديولوجيات ـ بل في حياتنا اليومية ، فهي تتحكم لا في ما نأكل وما نشرب وما نلبس وما نقرأ فحسب بل حتى في ثرثرتنا فصيغة المجهول إلـ يقال الهيدجيري لم يعد موضوعاً وجودياً طبيعياً وعفوياً يحاول أن ينسينا أصالتنا وقلقنا ككائنات ملقاة بها ، مبعثرة مهجورة متروكة في هذا العالم الغريب لمصيرها بل ان هذه الثرثرة نفسها أصبحت

مرتبطة بما تعلنه وسائل الاعلام التي تجعلنا نعيش الحدث ساعة ساعة ، دقيقة دقيقة ـ بل ـ ولم لا ؟ ـ ثانية ثانية .

2 ـ التكنولوجيا هي أيديولوجيا

إن التكنولوجيا بدل أن تكون نهاية الايديولوجيات كما يقال ، هي نفسها أيديولوجيا . إنها تصبح أكثر فأكثر لا أيديولوجيا طبقة معينة في مجتمع معين في عصر معين بل أيديولوجيا الإنسانية بأسرها . فكل شيء يحدث كما لو أن إعطاء الثقافة والحضارة الطابع العالمي الكلي لا يتم إلا مروراً بها . إنها تصبح أكثر فأكثر العامل الوحيد الذي يجمع سكان الكرة الأرضية إذ يبدو وكأن هناك مسيرة جارفة تقوم بها مختلف الطبقات الإجتماعية لمختلف الأمم للسير نحو التقنية .

كان أفلاطون قد جعل الواحد فوق التعدد ، وكان هيجل قد نادى بالمفهوم الذي يتغير مع التقدم ، أما التكنولوجيا فقد خلعتهما لتتوج طغيانها . ففكرة الخير الافلاطونية ومفهوم الروح الهيجلي قد استبدلا بصورة الانسان الذي يستهلك أكثر فأكثر . فإذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية التقليدية تتوجه بأنظارها نحو السماء بحثاً عن معنى للتجربة الانسانية فإن التكنولوجيا قد حلت مكانها ونادت بالعودة الى الأرض للاهتمام بزيادة انتاج هذه الأخيرة .

لقد أدان الفيلسوف الألماني المعاصر يورجين هابرمس سنة 1965 في درسه الافتتاحي في جامعة فرنكفورت ، المعنون « المعرفة والمصلحة » والذي نشر بعد ذلك في كتابه « التكنيك والعلم كأيديولوجيا » أدان التكنيك كعقلنة كاذبة جماعية . فإذا كان العلم يعيش تحت وهم العلم النظري الصرف حين لا يخدم في الواقع إلا المصالح الخاصة ، فإن التكنيك يعتقد أنه نشاط في خدمة الإنسان في حين أنه في الواقع ليس سوى نشاط يسيطر على هدف النجاح والربح وبالتالي فإن الموضوعية العلمية ليست سوى وهم . « إن الجمل العلمية الاساسية ليست نسخة للوقائع في حد ذاتها بل إنها بالعكس من ذلك تعبر عن نجاح أو فشل العمليات التي شرعنا بها » (التكنيك والعلم كأيديولوجيا ، الطبعة الفرنسية ص 146 جاليمار 1975) .

يضع هابرمس يده هنا على مشكلة خطيرة لا تتعلق بالصلة بين المجتمع ممثلاً بالطبقة المهيمنة والبحث العلمي فحسب بل تتخطاها الى الصلة بين الطبقة الحاكمة وكل نشاط خلاق من فن وأدب .

إن التكنولوجيا ليست أيديولوجيا فقط لأنها ، كما يؤكد هابرمس ، تخفي هدفها الحقيقي ، ولا تعترف بمصدرها الحقيقي ، ولا تقر بأنها إبنة مصلحة السيطرة والهيمنة

التي تخبئها العلوم التجريبية التحليلية . إن التكنولوجيا هي أيديولوجيا لأسباب أخرى أهم من ذلك فهي أيديولوجيا لأنها قبل كل شيء ميتافيزيقا ساذجة بدائية في حين أنها تصر على التأكيد بأنها خارج كل تأمل فلسفي نظري . والحقيقة غير ذلك تماماً . إن التكنولوجيا لها أيديولوجيتها المبنية على مبادىء ثلاثة هي :

أ ـ كل شيء قابل لأن يصبح سلعة للإستهلاك ، وبالتالي فإن كل شيء هو إنتاج والإنتاج يطغى أكثر فأكثر على ميادين الحياة . فالميادين الخاصة جداً والحميمة تسقط أكثر فأكثر تحت مقولة الإنتاج ـ الإستهلاك : فالحب حين يصبح أفلاماً إباحية وحوانيت جنس ووكالات زواج يصبح إنتاجاً ، يصبح سلعة جاهزة للإستهلاك ، وكذلك فقد أخذ النقاد يحكمون على العمل الأدبي لا بعبارات العمق والجدة بل بعبارات الإنتاج ، فالعمل الأدبي يعامل أكثر فأكثر كثمرة إنتاج معين تماماً كما تعامل السيارة مثلاً ، لا شيء يوقف زحف الآلة فهي تلج كل عام أكثر قليلاً داخل الميادين الحميمة لحياة الإنسان لتحولها الى إنتاج ينتظر المستهلك وهو يعرض علينا سحره الذي تضفيه عليه جدته .

ب ـ ليس الإنسان بكائن لا متناه لا يمكن الحد به كلية بل هو في نظر التكنولوجيا مجموعة لا متناهية من الرغبات المجسمة ، وبالتالي فيمكننا أن نخلق له رغبات مصطنعة إلى ما لا نهاية . كان أبيقور قد ميز بين الحاجات الطبيعة والضرورية والحاجات الطبيعية غير الضرورية والحاجات التي ليست طبيعية ولا ضرورية في حين أن الايديولوجيا التقنية لا تكترث لمثل هذا التمييز ، فليس يهمها إن كانت الرغبات التي تخلقها طبيعية أو ضرورية بل كل همها أن توجد حاجة جديدة .

جـ ـ إن المبدأ الأخير للأيديولوجيا التقنية يمكن أن يختصر كالتالي : كلما ازداد استهلاك الإنسان كلما زادت سعادته . استهلك واصمت ، يبدو أن هذا ما تقوله لنا التكنولوجيا الحديثة . ليس من غاية أخرى للحياة سوى زيادة القوة الشرائية أي كمية الاستهلاك الى درجة نستطيع أن نقول فيها بأن معدل النمو الإقتصادي أصبح المقياس الوحيد للحضارة ، والعنصر الوحيد المجسم للتقدم ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أصبح هاجس السياسيين الأول .

من الواضح أن المبادىء الثلاثة للأيديولوجيا التكنولوجية لا تشكل سوى ثلاثة أوجه لواقع واحد ، فهذه الأوجه مرتبطة بفلسفة بسيطة وساذجة وتقول هذه الفلسفة بأن الإنسان ليس سوى مجموعة من الرغبات . وإذا كان الأمر كذلك فلنحول كل شيء الى مجموعة من الرغبات المجسدة المباشرة (فما ينتج يجب أن يستهلك بفترة قصيرة من

الزمن) ثم بعد ذلك فلتقنع الإنسان بأن حقيقته الوحيدة ، سعادته كلها في الزيادة المستمرة لقدرته الاستهلاكية .

هناك إذن ميتافيزيقا وميتافيزيقا ساذجة تقوم عليها التكنولوجيا الحديثة . هذه التكنولوجيا تجيب ضمناً على سؤال كانط : ما هو الإنسان ؟ الإنسان رغبة يمكن إرضاؤها باستهلاك منتوجات الصناعة ، فبعكس الحكمة اليونانية التي كانت تعتبر الرغبة كإناء بلا قعر ، كبئر لن تمتلىء تفضل التكنولوجيا الحديثة ، كأيديولوجيا ، أن تقيم كل شيء على الرغبة اللامحدودة بعطشها الدائم للإستهلاك أكثر ولو بقليل .

لقد جعل أفلاطون في جمهوريته من السيطرة على الذات الفضيلة الرئيسية ، الفضيلة الأم لجميع الفضائل حتى أن فضيلة التطهير نفسها هي جزء من فضيلة السيطرة على الذات وهذه الأخيرة هي الشرط الأساسي لكل حكم كيلا يصبح السلطان مجرد قاطع طريق ، في حين أن التكنوقراطية تصادر هذه السيطرة على الذات لتمحي وجود كل ذات ، فالذات هي التي تعتقد أنها اكتشفت جوهرها كانفتاح لا متناه على عالم الرغبات المادية ، والسيطرة على الذات تعني بقاء التفكير وحيرة الاختيار في حين أن التكنوقراطية هي الجاهز المختار سلفاً والمختار جيداً .

يؤكد أرسطو بعد أن وضح الوشائج التي تقيمها السعادة مع الخيرات الخارجية بأن الحد الأخير للسعادة هو النظر العقلي الصرف (الأخلاق لنيقوماخوس الكتاب العاشر الفصل السابع) في حين أن الأيديولوجيا التكنولوجية تؤكد ، بعد أن تعلن ذلك ، بأن الحد الوحيد هو اللامحدود خارج أي تأمل . واللامحدود هو قابلية التغيير اللامتناهي لمواضيع الرغبة . والتأمل يعني ضمناً أن الإنسان ما يزال يبحث عن جوهره ، يتلمس طريقه لإيجاد معنى للوجود في حين أن الإيديولوجيا التكنولوجية قد وجدت هذا المعنى في الرغبة القابلة للتنوع الى ما لا نهاية ، وتشيد عليها كل بناء الانسانية الجديدة .

3 ـ الإنسانية بلا وجه : إن الإنسانية الجديدة التي نشهد ولادتها تحت تأثير سيطرة التكنولوجيا هي إنسانية بلا إنسانية أي أنها بدون وجه يميزها ويطبعها . فجميع الناس يصبحون متساوين ، لا حسب المفهوم القانوني للمساواة بل يصبحون متساوين بفضل الحاجات المصطنعة التي تخلقها التكنوقراطية . فالموضة هي أكثر الأشياء ديمقراطية والرأي الذي يشارك فيه أكبر قسم من البشر . الجميع يصبح لهم التطلعات نفسها والمساواة في المستوى تعم الكرة الأرضية بأسرها . ويصبح الجميع سعداء لأنه لا يعود على أحد أن يفكر ، فالتكنوقراطيون يكونون قد فكروا في كل الإحتمالات وتكون آلاتهم قد وجدت حلاً مناسباً لكل مشكلة . ولا يعود هناك من إنسان يشكل حالة خاصة . إن

صيغة المجهول توحد كل الناس بسبب مجهوليتها نفسها وتصبح الـ « هو » المثل الأعلى للبشرية ، هذا المثل الذي كانت تبحث عنه الإنسانية منذ آلاف السنين دون أن تهتدي اليه ، ويصبح الناس أخيراً أحراراً : لا يعود هناك من أيديولوجيات وعقائد مختلفة تفرق بينهم وتمزق شملهم ولا تعود هناك من قيم يعيشون من أجلها إذ تنتهي دون إكراه . إن المجتمع التقني هو مجتمع محلل لكل شيء بما أن كل محظور يمكن أن يتحول الى نتاج ، وكل نتاج إنما وجد ليستهلك . إن الاستهلاك كيفي أي حسب رغبة المرء .

وفي مجتمع كهذا لا يعود للإنسان من تاريخ . أو بعبارة أخرى فإن التاريخ يفتقد كل معنى له . لقد عاش الانسان خلال آلاف السنين وهو يعتقد أنه بتاريخه يحقق فكرة عن ذاته وانه يقترب من مثل أعلى معين بينما تلغي الايديولوجيات التكنولوجية التاريخ وتجعل التاريخ ينتهي الى الفراغ الكامل لأنها تحيله الى العدم .

إذا كان الإنسان في مختلف المجتمعات السابقة ينمي علاقة جدلية مع تاريخه ويترابط مع العمل الذي يحققه فإن التكنوقراطية تنهي مثل هذه العلاقة المميزة . ذلك أن الصلة الجدلية الوحيدة المتبقية ليست صلة الإنسان بذاكرته الجماعية بل صلة الإنسان بالآلة لأن كل تاريخ البشرية سيصبح تاريخ الآلات ، إذ ستضحي المصانع أرض المعارك الوحيدة ، قمتها ستخرج النماذج الجديدة المتقنة للآلات . فبدل الإشارة إلى واترلو أو غيرها من المعارك سيشير الناس الى تاريخ خروج هذه الآلة أو تلك .

إن العلاقة الجدلية الوحيدة التي تفرض نفسها أكثر فأكثر هي الديالكتيكية القائمة بين الإنسان والآلة . وفي حركة فناء صوفية مع الآلة يتخلى الإنسان عن وجهه لأنه لا يبقى له سوى وجه تلك التي أذاب شخصيته فيها ويصبح بدوره آلة . ويكون في النهاية عندنا آلتان واحدة تنتج والأخرى تستهلك .

إن دلائل كثيرة تشير إلى غياب وجه الإنسان . فلربما لم يكن تخلي « الرواية الجديدة » عن الشخصيات مجرد صدفة . فالشخصية في الرواية تتأتى عن السمات المميزة ، عن الوجه البشري المختلف عن الآخر . فلربما تخلت الرواية الحديثة عن خلق شخصيات جديدة لأنها لم تعد تحتاج إلا إلى شخصية واحدة هي شخصية « السيد كل الناس » الذي لا يميزه شيء عن غيره تماماً كالآلات المصنوعة بالجملة .

والظاهرة ذاتها نشاهدها في « المسرح الجديد » الذي ينطلق من مواقف وأوضاع معينة وهي ليست أوضاع أناس خارقين أو أبطال منغمسين في صراعات غير عادية . إن المميز والشاذ يخليان الطريق أمام العادي .

إن فلسفة جاك دريدا التي هي بدون مركز تشير إلى إغفال اللعب الاساسي ، إذ

ليس هناك من عقل أو كلمة أصلية قادرة على أن تفهم لعبة اللغة كلعبة لتحطيمها - اللعب . لعب اللغة هو من صنع لا أحد وهو في الوقت نفسه لعب جميع الناس . إن مهاجمة دريدا لما يسميه الكلمة المركزية أو العقل كمركز تؤكد ضمناً وجود فكر دون وجود مؤلف ، والعالم الخالي من المنطق ومن الأخلاق الذي يتوصل اليه يشكل الاشارات الأولى لثقافة جديدة تعي أنها تفقد ميزاتها لتقع في إنفعالية الآلة .. إن فلسفة تنادي بعدم وجود مركز وتدين كل ميتافيزيقا حين تسقط الكلمة عن عرشها تعلن في الواقع عن قيام إنسان غير ممركز أي عن إنسان تخلى بملء إرادته عن مركزه ، عن تحكيم العقل كيلا تبقى هناك أية ميزة بينه وبين الآلة .

إن مفهوم « الابستمة » عند ميشال فوكو في كتابه « الكلمات والأشياء » يعلن بدوره عن مسح الوجه واختفائه لصالح القناع . فعالم اللغة وعالم الاقتصاد وعالم البيولوجيا الذين حلوا في العصور الحديثة مكان الفيلسوف للدراسة الانسان دراسة وضعية ، لدراسته ككائن متناه يختفون بدورهم من على السطح لصالح « الابستمة » الخلفية التاريخية التي جعلت من خطابهم خطاباً ممكناً وعلمياً . فالعلماء الكبار الثلاثة - بوب وكوفيه وريكاردو الذين كانوا وراء علومنا الحديثة ما كانوا بنظر فوكو سوى آلة بدون وجه يميزها لآلة أكبر وأشمل آلة شروط إمكانية قيام خطاب معين أي « اركيولوجيا المعرفة » .

الرواية بدون الشخصيات ، والمسرح بدون أبطال ، والـ « هو » الذي يفكر في « الأنا » حين تعتقد الأنا أنها تفكر كلها دلائل قيام ثقافة جديدة ، إنسانية بدون وجه يميزها لأنها قبلت لعبة التكنوقراطية ، لأنها استسلمت أمام التكنولوجيا كأيديولوجيا !!

ويجب الاعتراف هنا بأن الفلاسفة أنفسهم في الغرب مسؤولون عن مثل هذا الاستسلام ، فلقد بدأت بوادر الخذلان في القرن الثامن عشر ، فانطلاق العلوم التجريبية قابله شق في داخل الفلسفة ، إذ لم يعد الفلاسفة سوى مشاهدين مبهورين أمام منجزات العلم . وبدل التفكير الفلسفي في العلوم أخذ الفلاسفة يصفقون بشدة لكل نجاح تقني وكأن النجاح قد لفهم بسحره .

بداية الإستسلام هذه نجدها عند كانط ، ثم أنها تصل الى درجة متزايدة مع وضعية أوجست كونت ، وحاول هوسرل في أواخر حياته - قبيل الحرب العالمية الأخيرة بقليل - أن ينبه الى مخاطر استسلام الفلسفة للتيارات الوضعية والطبيعية (راجع كتابه أزمة العلوم الأوروبية) ولكن التيار ظل جارفاً .

وفي سنة 1964 أقيم مهرجان حول كيركيجارد ، في الأونيسكو في باريس وأرسل

هيدجر اليه مقالاً أعلن فيه عن نهاية الفلسفة وحلول العلوم الحديثة مكانها لأن مهمة التقنية هي إدماج الإنسان في وسطه ، وحين يندمج الانسان في محيطه لا يعود للفلسفة من دور تلعبه . إن أفلاطون ونيتشه أغلقا حلقة الميتافيزيقا فلم يبق سوى إدماج الإنسان في محيطه الاجتماعي والثقافي .

إن إعجاب هيدجر بالتكنيك وافتتانه به واضح ولكنه يضع يده على كلمة رئيسية للحضارة التكنولوجية هي كلمة إندماج . فالإنسان المندمج كلية في وسطه يوفر على ذاته الكوجيتو ، أي مشقة التفكير فالآلة قد حلت جميع مشاكله . وفي الفلسفة هناك سير نحو هذا التوفير ، فلقد احتاج ديكارت الى « الضمانة الإلهية» ليتأكد من صحة ما يرى ، وجاء هوسرل ليوفر في الفنومينولوجيا هذه الضمانة ، ثم جاء البنيويون وأتباعهم في الفلسفة فوفروا الذاتية .

إن التكنوقراطية التي تريد أن تدمج الإنسان تماماً في محيطه مرتبطة بجميع التيارات الفلسفية الوضعية والوضعية الجديدة وكل فلسفة الأنوار ، بل انها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكل الحضارة الغربية ، ذلك أن حلم الخلاص عن طريق العلم متأصل تماماً في هذه الحضارة ويشكل المحور الاساسي لها ، إن التكنوقراطية حين أصبحت أيديولوجيا استعادت لصالحها جوهر الحضارة الغربية ، وبتعبير آخر ان التكنولوجية هي نقطة الوصول ، نقطة الذروة في الحضارة الغربية . إن التكنوقراطية لها ذاكرة وذاكرتها هي تاريخ الحضارة الغربية وجوهرها . تاريخ المعركة التي خاضها الغرب وربحها والتي تشكل ما يميزه عن باقي الحضارات . فلا يمكن أن تفهم التكنولوجيا إلا إذا عولجت قضية جوهر الحضارة الغربية ، وكيف أن إقامة الفردوس الأرضي بفضل التقدم العلمي كانت القصة المثيرة لمغامرة الغرب الحضارية . غير أن الخوض في جوهر الحضارة الغربية يستدعي بحثاً آخر .

القسم الثاني

منهجيات

الفصل الأول

التأمل والفلسفة

تمهيد

ليس التأمل بمنهج فلسفي واحد أو بمنهج واضح المعالم ، فهذا ديكارت ينتقد كل الفلسفات التأملية في كتابه « مقال عن المنهج » . ليعود ليطلق على طريقته في الشك المنهجي إسم تأملات في الفلسفة الأولى ، وهذا هوسرل الذي حاول جاهداً أن يجعل من الفلسفة علماً متشدداً يطلق على أحد أهم كتبه اسم « تأملات ديكارتية » وكأن التأمل قدر الفلسفة الذي لا تستطيع الإفلات منه ، رغم كل التقدم العلمي وتنوع المنهجيات الفلسفية المتأثرة كثيراً أو قليلاً بهذا التقدم .

والتأمل ليس وقفاً على فلسفة حضارة دون أخرى ، ولا هو بوقف على التجربة الفلسفية وحدها ، بل أنه يكاد يكون المنهج غير المعلن للفكر البشري على إتساع رقعته ، والتجربة الإنسانية في شتى ميادينها الفنية والأدبية والدينية ، فمن النرفانا البوذية إلى الوجد الصوفي الى تجربة نشوة الخلق الفني ، إلى سعادة إتصال المتوحد ، إلى اكتشاف الكوجيتو الأغسطيني والديكارتي ، إلى الديالكتيك الهيجلي إلى سماع نداء الأنا العميقة ، يبرز التأمل وكأنه الوسيلة الوحيدة الموضوعة تحت تصرف الإنسان ليحاول بها معرفة معنى وجوده .

كان لا بد من مثل هذا الإيضاح قبل حصر الموضوع في التأمل كمنهج فلسفي مما سيتيح لنا إحاطة ، ولو جزئية ، بهذا المفهوم الواسع . نقطة إنطلاقنا ستكون إذن محاولة تحديد للتأمل فلسفياً أولاً ، ثم سنحاول مقارنة الموقف التأملي من الحياة والطبيعة بالموقفين العملي والعلمي لتوضيح تحديدنا ، ثم بعد ذلك سنرى الافتراضات السابقة التي يحتويها التأمل ، إلا أن الفلسفة التأملية هوجمت من أكثر من جهة وهذا ما سنراه بإيجاز قبل أن نتفحص الحل الذي نقترحه .

1 ـ تحديد التأمل :

لقد أطلق اليونان على التأمل لفظ « ثيوريا » للتأكيد على أن التأمل هو نظر عقلي محض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجواهر المفارقة والمبادىء الأولى ، وبهذا المعنى يجب فهم قول أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة « بأن الفلسفة الأولى هي العلم التأملي ـ النظري المحض ـ للعلل الأولى وللمبادىء الأولى ، فأرسطو الذي شدد على دور الحواس في تكوين معارفنا كان يدرك بأن التفسير الطبيعي القائم على تحليل الواقع الحسي صالح لإدراك العلة المباشرة للتغيير القائم في عالم الكون والفساد ، غير أن الفضولية البشرية لا تكتفي بمثل هذا التفسير بل يدفعها الاندهاش الى البحث عن العلة الأولى التي كانت وراء كل العلل المباشرة ، وهنا ينتفي دور الحواس إذ أنها تقف عاجزة عن أن تزودنا بما نطمح اليه ، ويأتي دور التأمل ، دور النظر العقلي في مواضيع لا يمكن أن تخضع للحواس .

حين حدد أرسطو الفلسفة ـ أو ما دعي من بعده الميتافيزيقا ـ بأنها العلم النظري وبالتالي التأملي فقد كان ينطلق من حضارة تؤمن بوجود طبيعة ثابتة يجب احترامها والتمشي مع قوانينها ، وبأن العقل قادر عن طريق التأمل ـ النظر المحض ـ على إدراك ماهية هذه الطبيعة ، وهو لا يبغي من هذا الإدراك أية منفعة مادية ، وبالتالي فإن الفلسفة ـ كنظر عقلي ـ لا تبدأ إلا بعد أن تكون كل الحاجات الضرورية للإنسان قد أشبعت . العقل هنا ـ كنظر وتأمل ـ لا يهدف الى شيء خارج المعرفة ذاتها ، خارج طموح الإنسان لإشباع تعطشه للعلم مدفوعاً بالدهشة التي تعتريه أمام ظواهر الطبيعة . والنظر هنا لا علاقة له بالنظرية بمفهومها العلمي ، لأن النظرية العلمية بحاجة الى براهين تبررها ، أو إلى تجربة علمية تقيم البرهان على صحتها ، في حين أن النظر هو تأمل محض لا يمكن ـ بسبب موضوعه نفسه ـ أن يمر بالتجربة العلمية للبرهان على صحة ما يؤكد .

التأمل يتناول إذن موضوعات لا تخضع للحواس وبالتالي فإنه يتعارض مع التجربة العلمية ، ونحن نجد صدى لما قاله أرسطو لدى كانط في كتابه« نقد العقل المحض»، ولكن في سياق مختلف تماماً ، إذ كان هم الفيلسوف الألماني البرهنة على أن العقل المحض لا يصل في الموضوعات الفلسفية المحضة الا إلى متنافيات antinomies . يقول كانط بأن المعرفة النظرية هي معرفة تأملية كلما تناولت موضوعاً أو مفاهيم تتعلق بموضوع لا يمكن لأي تجربة أن تتوصل اليها ، بمعنى أن التأمل هو ما يخرج كلية عن التجربة ولا يمكن أن يكون ثمرة لها .

غير أن مثل هذا القول قد يحمل إبهاماً أو غموضاً ، إذ ما الذي يميز في هذه الحال التأمل عن التفكير بوجه عام ، فالتفكير أيضاً قد يتناول مواضيع غير قابلة للخضوع لامتحان التجربة . هنا لا بد من القول بأن التفكير هو تركيز الذهن حول موضوع معين ووصفه من الخارج وتفسيره والتوسع في شرحه ، وقد يكون ذلك بالإحاطة بميزاته وأنواعه في حين أن التأمل يحاول أن يغوص إلى أعماقه ليستجلي كنهه الأخير ، ومعناه الأعمق ، إنه ليس الشرح الذي يحاول الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه ، بل هو التأويل الذي لا يرضى أن يتوقف إلا عند إظهار المعنى الخفي والأعمق للغرض . ولعل في الحوار بين كيريلوف وستفروجين الذي كتبه دوستويفسكي في روايته الشياطين مثلاً على ذلك إذ نسمع كيريلوف يقول : حين كنت في العاشرة من عمري كنت في الشتاء أغمض عيني وأتصور ورقة خضراء بكل ضلوعها تلمع تحت أشعة الشمس . ثم أفتح عينيّ ولا أصدق الواقع . ما كنت قد رأيته كان في غاية الجمال . . . الورقة خير . . . كل شيء حسن . كل شيء خير . . الإنسان تعيس لأنه لا يعرف بأنه سعيد . . الناس ليسوا خيرين لأنهم لا يعرفون بأنهم خيرون ، وحين يدركون بأنهم خيرون يصبحون جميعاً ، حتى آخر واحد منهم ، خيرين . التأمل هنا هو الذي اكتشف من خلال تجربة عادية ، كتجربة ورقة خضراء بضلوعها ، المعنى الأخير للخلق والسبب الأعمق لبؤس الإنسان .

يظل أفلاطون ، في الجمهورية ، خير من ميز بين مستوى التفكير ومستوى التأمل ، فالجدل القائم على الفرضيات ينتقل صعداً من الفرضية الأولى نحو الفرضية الأخيرة التي لا فرضية وراءها ، التفكير (ديانويا réflexion ـ Dianoia) يكتشف الفرضية الأولى عن طريق المناقشة والحوار ، إذ يفترض أن هناك وراء الجمال الحسي جمالاً في ذاته مثلاً ، ثم ينتقل الى النتائج التي تترتب على مثل هذه الفرضية ليتوصل الى فرضية ثانية أبعد منها وتفسرها . الفرضية الأولى تفسر وجود العالم الحسي والفرضية الثانية تفسر وجود العالم بذاته وهو ثمرة التفكير ، غير أن هذا الأخير يظل عاجزاً عن إيجاد الفرضية النهائية ، تلك التي تفسر ولا تُفسر لأنها تعطي المعنى الأخير لكل الوجود . إنها فكرة الخير ، الخير المطلق الذي نتجت عنه كل الموجودات ، وهذا الخير الأخير القائم على رأس الديالكتيك التصاعدي والذي يشكل المبدأ الأول للوجود هو ثمرة التأمل ، ثمرة ما يسميه أفلاطون نويزس Noesis أي ثمرة الحدس المباشر الذي يتخطى مجرد التفكير ليدرك بلمحة خاطفة الماهية الأخيرة للوجود والعلة الأولى للكون . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول بأن كل فلسفة هيجل كانت فلسفة تأملية Spéculative ، فما حاول كانط أن يغلقه الى الابد في (وجه الفلسفة بنقده للعقل المحض فتحه هيجل من جديد أمام

التأمل في كتابه « علم المنطق » ، فالمنطق الهيجلي لا علاقة له إطلاقاً بالمنطق التقليدي المعروف والقائم على الاستنتاج والاستقراء والقياس وغيرها من البراهين ، بل هو يحاول ، من وصف المجسد القائم ، النفاذ الى طريقة سيرورة الإنسانية وتجلي الروح في الحدث التاريخي ، ومن هنا فإن رؤية المنطق في كل ما هو واقع أي إدراك الديالكتيك الثلاثي المفسر لهذا الواقع ، هو ثمرة التأمل ، وهو أقرب إلى الحدس المباشر للمعنى الأخير للواقع منه إلى أي من الطرق المنطقية المعروفة ، والتي كان هيجل يعتبرها مسؤولة عن إنحطاط الفلسفة وتدهورها (راجع مقدمة مبادىء فلسفة الحق) .

إذا كان التأمل يتعارض مع التجريبي أي أنه لا يتمشى مع ما هو قابل للمرور عبر امتحان التجربة ، فإنه يتعارض كذلك مع العملي أي الممارسة الفعلية للفضائل الأخلاقية في مجتمع معين ، أي أنه يتعارض مع ما أسماه اليونانيون العمل (براكسس action-praxis) فالفضائل تحتاج الى مجتمع تمارس من خلاله ، في حين أن التأمل لا يحتاج إلى وجود مثل هذه العلاقات بين الأفراد ، فهو إذن موقف يدير ظهره إلى ضجيج الحياة الاجتماعية وتعقيداتها . وكذلك فإن التأمل يتعارض مع العملي على الصعيد العلمي بمعنى أنه يبغي علماً من أجل العلم ، ولا يلتفت الى النافع أي إلى ما يريح الناس في حياتهم اليومية .

بعد أن حاولنا تحديد التأمل على الصعيد الفلسفي بقي أن ننظر إلى موقفه من الحياة والطبيعة وهذا ما يقودنا الى الجزء التالي من عرضنا .

2 ـ التأمل والموقف من الحياة والطبيعة

يقف التأمل موقفاً غير عملي من الحياة والطبيعة بمعنى أنه لا يشارك في العلاقات المتشابكة التي تقوم بين الأفراد في حياتهم ، ويتخذ من الطبيعة ميداناً للنظر العقلي المحض ، بمعنى أنه لا ينظر إليها كمجموعة من القوى والظواهر التي يستطيع الإنسان السيطرة عليها والتحكم فيها من أجل منفعته ، فالتأمل يجري في سكون التوحد وعزله السعادة الفردية .

أ ـ التأمل والحياة العملية : لقد ميز أرسطو في « الأخلاق الى نيقوماخوس » بين الفضيلة الأخلاقية التي تتجه نحو العمل وتشارك في إقامة علاقات طيبة بين الناس وبين الفضيلة التأملية التي تبعد الفيلسوف عن الناس وتجعله أكثر الأفراد استقلالية وكأنه فكر لا هم له إلا أن يفكر في ذاته . تحت تأثير أرسطو كتب توما الأكويني في القسم الثاني من « المجموعة اللاهوتية » حول الفضيلة الأولى للعمل وهي التعقل prudence والفضيلة التأملية وهي الحكمة . فكان ما كتبه مقارنة بين الحياة العملية والحياة التأملية . إن

التعقل ، في نظر الأكويني ، يشكل الفضيلة الرئيسية في النظام الأخلاقي وهـو يعنى بالحياة العملية والممارسة النشطة الفعالة في التعامل مع الناس ، وهو يقوم قبل كل شيء على ذاكرة تحفظ التجارب المكتسبة للاستفادة منها مستقبلاً ، وكذلك فإن التعقل يعني التيقظ والتنبه لكل تغيير يطرأ لأخذه في الحسبان حين نريد بلوغ غاية محدودة معينة ، وهو يعني أيضاً حيازة الفطنة والحذر لتجنب الوقوع في شرك المخادعين ، أضف إلى ذلك أن التعقل هو أيضاً بعد النظر أي توقع الأشياء قبل حدوثها ، وتحكيم العقل أي جعله يستقصي الأمور من شتى جوانبها ، وهو بسبب حيازته لكل هذه الصفات يصبح نافعاً في الحياة العملية للناس ، إذ أنه قادر على إسداء النصيحة الصحيحة وإصدار الحكم العادل على الأفعال الخاصة وكذلك التمييز في الظروف الاستثنائية .

غير أن كل هذه الصفات الجيدة لا تجعل من التعقل الفضيلة الأولى أو الأسمى ، فهذه هي الحكمة بنت التأمل ، والتعقل على أهميته ودوره في الحياة يظل خاضعاً للحكمة ، فالتعقل فضيلة سياسية اجتماعية تمهد الطريق أمام الحكمة وتخدمها كما يخدم الجندي مليكه ، التعقل يختص بالأمور الإنسانية في حين أن الحكمة تهتم بالعلة الأولى ، التعقل يحاول النظر في الوسائل المؤدية الى السعادة في حين أن الحكمة تنظر في موضوع السعادة ذاته وهو المعقول الأسمى ، أي أنها تطمح الى الرؤية الطوباوية التي تظل غير مكتملة في هذا العالم .

ب ـ **التأمل والموقف من الطبيعة** : هناك موقفان رئيسيان من الطبيعة موقف يتأملها بخشوع فيرى فيها الإشارات والرموز والدلالات لما هو أبعد منها ، وموقف لا يرى فيها سوى مجموعة من الظواهر يجب البحث عن عللها المباشرة ، أي أنه يعتبرها آلة كبيرة تتحرك وتخضع لقوانين الحتمية ، وعلى العقل اكتشافها ، والتطرف في هذا الموقف يذهب إلى حد التحكم في الطبيعة وتسخيرها للمنفعة المادية للانسان . الفلاسفة اليونانيون نادوا بوجه الاجمال باحترام الطبيعة واتباع أحكامها ، وحاولوا أن يفتشوا عن المبدأ الأول الذي يفسرها ، وكانوا بشكل عام يحتقرون النافع في الحياة العملية . عند العرب نجد الموقف اليوناني وإلى جانبه محاولات جادة لتخليص العلم من الفلسفة للتوصل الى علم وضعي . ويرى المستشرق روجيه ارنلدز R.Arnaldez ان البيروني توصل الى مثل هذا العلم ، وأن الغرب لو عرف آراءه لتقدم التطور العلمي فيه قرنين أو ثلاثة قرون .

لقد ظل الموقف التأملي مسيطراً في الفلسفة الغربية الى القرن الثالث عشر وذلك بسبب سيادة اللاهوت وأسبقيته على الفلسفة التي عدت خادمة له . ويمكننا اعتبار كتاب القديس بونافونتورا Bonaventura المتوفي سنة 1274 م : « مسار الفكر نحو الله » خير

ممثل لهذا الموقف ، فهذا القديس ظل يتجاهل الأفكار الجديدة التي غزت عصره ، وبذلك بقي أميناً للتراث الأغسطيني الذي سيطر طيلة فترة سيطرة اللاهوت . في كتاب المسار هذا رحلة طويلة في عملية صعود مستمر نحو اللامتناهي ، وكل المخلوقات في الطبيعة تحدثنا عن الفرح الذي ينتظرنا في نهاية السبيل . هذه الرحلة تتوقف أولاً أمام الطبيعة أي العالم الحسي بكل المخلوقات والموجودات التي نشاهدها بعين محبة الايمان فتبدو لنا الطبيعة بأسرها كالآثار المتبقية من الله ، وكما تدل الآثار على الشعوب التي مرت ، كذلك يدل العالم الحسي على الله . كل شيء في هذا العالم الحسي يصرخ بوجود الله ويدعونا الى الباري . وحين نتأمل هذه الآثار لا نستطيع سوى الاندهاش والتعجب وتنكشف أمامنا كل البراهين التي تؤكد الحقيقة الإلهية : كل ما في الطبيعة من حركة ونظام وقياس وجمال ينطق بهذه البراهين ذلك أن « روعة الأشياء تكشف لنا الله إن لم نكن عمياناً ، والمخلوقات والموجودات تنادي الله ونستطيع سماعها إلا إذا كنا طرشاناً ، إن الأخرس وحده لا يمجد الله في كل معلولاته ، والأحمق وحده يرفض أن يعترف بالمبدأ الأول أمام كل هذه المؤشرات الطبيعية » . وفي المرحلة الثانية تعود النفس الى ذاتها لتتعمق ما رأته في الطبيعة فتبدو لها كل الموجودات والأشياء الحسية كظل الله . والظل يدل على صاحبه ولكنه يبقى الصورة غير الواضحة لصاحبه ، في حين أن نور النفس يضيء الطبيعة بضوء جديد نستشف من خلاله المعنى الكامن وراء الظواهر .

كان روجر بيكون Roger Bacon من معاصري بونا فونتورا غير أن مدرسة اكسفورد التي ينتمي اليها تأثرت بأبحاث ابن الهيثم في البصريات وأعجبت بمنهجيته . ومن المرجح ان فيلسوفنا كان أول من استعمل في الغرب تعبير العلم التجريبي أو الاختباري ، فرغم أنه لم ينكر دور التجربة الداخلية القائمة على التأمل ، إلا أنه دافع عن علمه الجديد القائم على التجربة واعتبره أهم العلوم ، وهذا ما قاده الى الوقوف من الطبيعة موقف الذي يريد أن يجلي أسرارها ليتمكن من انتاج آلات جديدة تستطيع أن تخدم الإنسان . ولقد نسب إليه الكثير من الاختراعات ليس أقلها « النظارتين » ، ومن الثابت أن النظارات عرفت في زمانه ، كما تدل على ذلك لوحة محفوظة في متحف مدينة بيزنسون الفرنسية . أراد روجر بيكون أن تقوم المختبرات وتُجرى التجارب في شتى أصقاع الغرب لأن العلم التجريبي هو الذي يوصلنا الى اليقين في ما يخص ظواهر الطبيعة . العقل لا يستكين ولا يستريح إلا إذا أكدت التجربة التفكير المجرد . العلم التجريبي الذي يجب أن نطبقه على الطبيعة يفوق كل العلوم لأنه طريق اليقين ، وهو يبدأ حين تنتهي بقية العلوم إذ أنه يوصلنا الى اكتشافات لا يستطيعها العلم النظري ، أضف إلى ذلك أنه يملك القوة الكافية التي تمكنه من معرفة أسرار الطبيعة واكتشاف

المستقبل والتوصل الى التحكم في الطبيعة ومن استطاع ذلك ملك السلطة .

نلمس هنا موقفاً نفعياً من الطبيعة إذ أن أهمية التجربة هي في الاكتشافات الجديدة التي نستطيع أن نتوصل اليها من خلال التحكم في قوى الطبيعة . وروجر بيكون هنا سباق لديكارت في كتابه « مقال عن المنهج » حين جعل هدف العلم اختراع عدد غير محدد من الآلات تخدم الإنسان في رفاهيته ، وحين أراد من معرفة الطبيعة لا إرضاء حب المعرفة بل جعل الإنسان يصبح سيداً ومالكاً لهذه الطبيعة تخدم أغراضه ، فالطبيعة آلة ومعرفة أسرارها تمكّن الإنسان من استخدامها لمنفعته .

بقي أن نقول بأن الموقف التأملي من الطبيعة لم يتوقف مع العصر الحديث وتقدم العلم ، فحين كانت فيزياء نيوتن القائمة على مفهوم ميكانيكي للطبيعة يزيل عنها كل صفة تقديسية ، تطغى على الفكر الغربي ، كان الرومانطيقيون الألمان وعلى رأسهم شيلنغ في القرن الماضي يكتبون حول « فلسفة الطبيعة » وهمهم ليس تفسير الظواهر ولا التحكم فيها بل البحث عن روح العالم التي تفسر المنطق الأخير للعالم والمعنى الذي تجري وراءه الطبيعة ، فكانوا أقرب الى التقليد اليوناني والموقف التأملي . ويمكننا أن نرى الشيء ذاته في كتاب هنري برجسون الشهير « التطور الخلاق » فهو يسعى إلى المبدأ الأول الذي كان وراء كل التطور والارتقاء ، وهذا يقودنا اى التساؤل عما إذا كان الموقفان من الطبيعة متناقضين بالضرورة ، أليسا بالعكس وجهتي نظر أمام ظاهرة واحدة ؟

3 ـ الافتراضات السابقة للتأمل

التأمل ، كمنهج فلسفي ، قائم على أكثر من فرضية سابقة ، تشكل بمجموعها الشرط الذي بدونه لا يمكن للتأمل أن يصل الى غايته . وأولى هذه الفرضيات هي أن الإنسان قادر ، إما عن طريق الغوص إلى أعماقه وإما عن طريق الصعود قدماً ، الى اكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة ، وهاتان العمليتان تفترضان بدورهما وجود حدس خارق لدى الإنسان ، بمعنى أن هذا الأخير قادر على إدراك مباشر ، في لحظة متميزة ، لِكُنْهِ الحقيقة ، غير أن مثل هذا الحدس يفترض بدوره وجود إمكانات معينة غير متوفرة ، في كثير من الأحيان للغالبية العظمى من الناس ، وحتى وإن توفرت تظل راكدة لا يعيرها الناس أي اهتمام ، وتوفر الامكانات لا يكفي إذ لا بد من تدبيرها بطريقة خاصة تؤمن بلوغ الهدف ، وعندها يفترض التأمل نوعاً من عملية ترويض للذات .

ـ حين أكد أفلاطون بأن كل معرفة هي تذكر فقد افترض وجود تناسق بين الإنسان وعالم المثل ، وهذا ما يقوله في أسطورة أصل النفس في حواره «فيدرس» حين

يقارن النفس بمركبة يجرها حصانان وتشارك في السباق العلوي للوصول الى الخير المطلق والتمتع برؤيته . أثناء هذا السباق بعض النفوس رأت أكثر من غيرها ، والنفس التي شاهدت وتمتعت بأكبر قسط من الخير المطلق هي نفس الفيلسوف ، ومن هنا فإن الفيلسوف قادر أكثر من غيره على التأمل واكتشاف الهدف الأخير للحياة ، غير أن مثل هذا الهدف لا يدرك بالتفكير المحض ، بل بحدس للماهيات . هناك إذن امكانية حدس عالم المثل ، ومثل هذه الامكانية التي يبلغها التأمل متوفرة للفيلسوف أكثر من غيره ، والفيلسوف يخضع نفسه لمبادىء صارمة إذ عليه أن يصبح سيد نفسه في عملية تطهير من كل شهوات الجسد وأهوائه ليتمكن من الانصراف إلى التأمل ، دون عائق يأتيه من العالم الحسي .

ـ في الكتاب العاشر من « الأخلاق لنيقوماخس » يقول أرسطو بأن الحد الأخير للسعادة هو التأمل ، ومثل هذا التأمل هو الإبنة البكر للحكمة ، غير أن مثل هذا السعادة ليست في متناول اليد ، فهي تفترض من جهة أن في ذواتنا يكمن مبدأ إلهي أبعد من النفس الناطقة (لوغوس) هذا المبدأ يأتي من العقل الصرف (نوس) ، ومن جهة ثانية فإن مثل هذه السعادة تتطلب منا أن ندير ظهرنا كلية للعالم العملي ليصبح نشاطنا منحصراً في التفكير والتأمل في سكينة وراحة مقلدين حياة الآلهة ، ونحن ما زلنا نعيش في عام الكون والفساد .

ـ « في داخل الإنسان تكمن الحقيقة » هكذا يقول القديس أغسطين ، وهذا يعني أن الغوص الى أعماق النفس يجعلنا نصل إلى أعلى حقيقة وأسماها ، فحين ننزل الى داخل ذواتنا نشعر بأننا مجذوبون نحو شيء أسمى منا ، هناك دوماً شوق نحو هدف أسمى منا ، وهذا الشوق لا يتوقف إلا حين يستريح القلب عند الله ، وحين يعرف الإنسان ذلك ينسى نفسه وينقطع لله . هناك إذن خروج من الذات وتفوق على الذات بتعميق الذات نفسها ، الحقيقة الأخيرة التي تكمن في داخلنا ونكتشفها بالغوص في أعمق أعماقنا هي الله وإرادة العيش بنعمته . ومن هنا نكتشف ضرورة الإيمان لأنه وحده يجعلنا نعيش في كنف النعمة الإلهية ، والإيمان يسير جنباً إلى جنب مع العقل « فالإيمان يبحث والعقل يجد » ، الإيمان يضيء الطريق أمام العقل والنعمة تحررنا من الشر فلا يعود له سيطرة علينا . التأمل عند أغسطين يفترض إذن إنقطاعاً كلياً عن العالم الخارجي لنسمع النداء الخارج من أعمق أعماقنا . غير أن أفعالنا مهما كانت قيمتها لا توصلنا الى السعادة الأخيرة ، ولا إلى الراحة القلبية الدائمة ، بل لا بد للعقل من التسليم بالإيمان لتأتينا النعمة الإلهية هبة مجانية تقينا من الوقوع في الشر لنعيش في الخير الدائم ولنشكل مدينة الله على الأرض ، في عالم تتحكم فيه الأهواء والأنانية .

ـ لقد ميز ابن باجة في « رسالة الاتصال » بين ثلاث درجات للمعرفة : الدرجة الأولى تأتي بشكل خاص عن طريق الحواس وهي الطريق التي يتبعها الجمهور ، ثم تأتي درجة المعرفة النظرية وهي مرتبة الطبيعيين حين يأتون بالحد أي أنها درجة العلوم بشكل عام ، ثم هناك درجة الذين « يرون الشيء بنفسه » أي أنهم يدركـون ماهيـة الأشياء دون واسطة وبطريقة مباشرة وهؤلاء هم السعداء ، ذلك أن ابن باجة يؤكد بأن كل مرحلة من المعرفة تقابلها مرحلة من الكمال الأخلاقي ، والكمال لا يتم إلا ببلوغ الدرجة الأخيرة من العلم التي هي السعادة الإنسانية المتوحدة التي تجعـل الفيلسوف يعيش في فرح دائم .

إذا كان النظر العقلي أي التأمل هو الطريق لبلوغ السعادة والخلود فإن المرحلة الأخيرة لا تتم إلا بحدس للماهيات أي بإدراك مباشر فوق عقلاني للاشياء في ذاتها ، غير أن مثل هذا الحدس ليس معطى لكل البشر ، إذ أنه يتطلب شرطين أساسيين يشرحهما إبن باجة في « رسالة الوداع » ، الشرط الأول الذي بدونه لا يمكن بلوغ مرحلة السعادة هو التمتع بالفطرة الفائقة ، ذلك أن « الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري » . بدونها نظل خادمين لغيرنا وبها يصبح الإنسان كاملاً بكماله الـذي يخصه ويكتمل في ذاته ولا يعود يفتقر في الوجود الى سواه . الفطرة الفائقة تكمل الإمكانات الطبيعية حتى تقترن بالنظر العقلي أي بالعلم ثم التأمل ، غير أنها لا تكفي لبلوغ سعادة المتوحد إذ أن هذه الرتبة لا تدرك بالفكر ولا بد لها من الإمكانات الإلهية التي لا تدرك إلا « بمعونة إلهية » .

ـ تميزت فلسفة هيجل بطابعها الموسوعي غير أن هم هيجل لم يكن كتابة تاريخ البشرية ، ولا شرح شتى مراحل تطوره ، بل أراد أن يجد المعنى الخفي لصنع الإنسان من خلال تاريخه المأساوي . إن مهمة الفلسفة التأملية بنظره إدراك التعيينات التي تطرأ على الروح في صيرورتها المستمرة وتجلياتها عبر مختلف الحقب ، غير أن المنهجية التي يتبعها العقل في ظهوره وتحقيق ذاته ، وهي الديالكتيك الثلاثي، لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا افترضنا سابقاً بأن عمل الإنسان وصنعه وتاريخه يسعى إلى تحقيق هدف أخير . ولو كان تاريخ البشرية مجرد ضجيج وغوغاء يتلاشى بعيداً في الأفق لما استطاع التأمل الفلسفي الغوص إلى المعنى الباطني . بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد هيجل بأن « كل ما هو واقعي فهو عقلاني وكل ما هو عقلاني فهو واقعي » ، ذلك أن كل واقع هو حصيلة صنع البشر ، وصنع البشر أي مجمل تاريخ الانسانية يتبع طريقاً عقـلانياً ، والفلسفة التأملية تلقت مهمة إبراز هذه العقلانية التي لا تظهر إلا للنظر العقلي الثاقب .

كـان بإمكـاننا أن نكمـل الاستشهاد بكثير من الفلسفات التـأمليـة لنوضـح

الافتراضات التي تقوم عليها ، غير أننا شئنا فقط إعطاء بعض النماذج لنؤكد بأن التأمل لا يعني مجرد التفكير وأنه باستمرار يقوم على افتراض وجود تناسق بين الحقيقة الأسمى وحياة الانسان ، وأن إدراك مثل هذا التناسق لا يتم إلا بإدراك مباشر فوق عقلاني إذ أنه لا يتأتى إلا بعد جهد عقلي كبير .

4 ـ نقد الفلسفة التأملية

يمكننا أن نوجز النقد الموجه إلى التأمل كمنهجية فلسفية فنقول أنه يأتي أساساً من ثلاث جهات :

أ ـ نقد يقف من التأمل موقفاً سلبياً باسم المنفعة ويتجلى بشكل خاص لدى ديكارت في كتابه « مقال عن المنهج » فهو يقول بأن كل الفلسفات التأملية لا تنتج أي مفعول ، وبالتالي فلا بد من التخلي عن الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس ، ذلك أن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء مكتب والاستسلام لتأمل بعيد عن الواقع . الموقف التأملي لا يقدم العلم ولا يسمح لنا بانتاج أية آلات تفيدنا في حياتنا ، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها مما يسمح لنا بأن نصبح مالكين فعليين لها ، نتحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا ، مما يتيح للعلم أن يتقدم باستمرار الى ما لا نهاية . الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم بمعنى انه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة عن طريق التكنيك .

ب ـ موقف ينكر أصلاً على العقل إمكانية إدراك الماهية الأخيرة للوجود ، أي أنه لا يسلم بوجود حدس يفتح الطريق أمام إدراك الاشياء في ذاتها وبالتالي فإنه يغلق باب التأمل أمام الفلسفة ، مثل هذا الموقف يتجلى في كتاب كانط « نقد العقل المحض » . هناك مصلحة عملية للعقل وهناك مصلحة تأملية للعقل غير أن استعمال العقل للتأمل يتعارض مع استعماله الطبيعي . العقل المحض حين يتجه نحو التأمل ويريد معرفة العالم فوق الظواهر ـ نوع من عالم المثل الافلاطونية ـ فإنه يقع فريسة للمتناقضات ، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرهن على شيء .

مثل هذا الموقف ليس محصوراً بالفيلسوف الألماني بل نجده بصور متعددة في كثير من الفلسفات الحديثة ، خصوصاً تلك التي تريد أن تظل ملازمة للواقع والمجسد .

جـ ـ موقف يعيب على الفلسفة التأملية أنها تدير ظهرها للعمل ، وبالتالي لا تهتم لتغيير العالم . الفلسفة التأملية تفسر العالم وبشكل خاص عالم الماورائيات والمطلوب ليس تفسير مثل هذا العالم بل تغيير العالم الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه . هذا

الموقف جاء من ماركس والمدرسة الماركسية بشكل خاص وإن لم يكن وقفاً عليهما إذ لا بد من الإشارة إلى المساهمة الكبيرة في هذا الصدد لكل فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر .

خاتمة

رغم كل الانتقادات يظل التأمل الإغراء الدائم للفلسفة ، والواقع أن إمكانية استمرارية التأمل فلسفياً تأتي من المسافة القائمة بين العلم والموضوعات التي تحاول الفلسفة معالجتها ، بمعنى أن هذه الموضوعات هي في طبيعتها غير قابلة لأن تصبح كلية موضوعات شفافة أمام العلم ، وهذا يذكرنا بما قاله نقولا هرتمان N.Hartmann بأن المشكلات الفلسفية هي تلك غير القابلة لأن تصبح مشكلات علمية ، إذ من الصعب أن نتصور مثلاً مشكلة معنى الحياة تصبح مشكلة علمية تحلل في مختبر . غير أن مثل هذا القول لا يعني تناسي كل المعطيات المكتسبة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية ، إذ أن هذه العلوم حررت العقل البشري من كثير من الأخطاء في التصور وألقت أضواء لا يمكن تجاهلها على الكثير من المشاكل التي كانت تعد محض فلسفية . إن أي تأمل ، كي يظل محتفظاً بقيمة فلسفية ، لا بد له من المرور عبر توسّط كل معطيات العلوم المعاصرة ، والأقدمون كانوا قد شددوا ، وهم على صواب ، بعدم البدء في التأمل الا بعد استنفاد كل العلوم .

المراجع العربية والأجنبية

- ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت ، 1968 .
- ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمد محمود الخضيري ، دار الكاتب العربي ، القاهرة 1968 (طبعة ثانية) .

- ARISTOTE: Métaphysique (2.v) Ed. Vrin, Paris, 1953.
  Ethique de Nicomaque: Ed. Garnier, Paris, 1950.
- ARNALDEZ ROGER: La Science arabe à travers l'œuvre de Biruni in: Lumiéres arabes sur l'Occident Médiéval, éd. Anthropos, Paris, 1978.
- BONAVENTURE (SAINT): Itinéraire de l'Esprit vers Dieu. Ed. Vrin, Paris, 1978.
- CHENU (M.D.): St. Thomas D'Aquin. Ed. Seuil, Paris, 1959.

- HEGEL: Principes de la philosophie du droit. Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- KANT: Critique de la raison pure. Ed. P.U.F. Paris.
- PLATON: La République. Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- ZAINATY (GEORGES): La Morale d'Avempace. Ed. Vrin, Paris, 1979.

الفصل الثاني

نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي

مقدمة :

إن قضية البحث عن المنهج هي القضية الأولى في كل العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية ، إذ ترتبط نتائج كل علم بالمنهجية المتبعة ، ولذا نستطيع أن نؤكد أنه ، في العصور الحديثة ، ليس من علم دون منهجية تشكل الخلفية التي بني عليها . فمنهجية كلود برنار في القرن الماضي وتأكيدها الأساسي بأن الحياة تتبع قوانين الفيزياء والكيمياء تماماً مثل كل مادة ، كانت وراء بناء الطبّ الحديث وتقدمه السريع ، إذ أكدت هذه المنهجية أن الكائنات الحية لا تتبع ديناميكية غامضة ، ولا تخفي أسراراً عميقة في ثناياها ، بل تخضع تماماً لكل القوانين الفيزيائية والكيميائية وبالتالي فإن معرفة الآلية التي تتحكم فيها ممكنة بالتجربة .

إذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نقول بأن الفراغ العلمي والتخبط الفكري كما يعيشها واقعنا العربي تظهرهما جلياً سذاجة المنهجية التبريرية التي تدغدغ العاطفة لتنيم عنفوان العقل ومتطلباته القاسية .

في هذا المقال سنحاول أن نبين أهمية المنهجية للفكر العربي ، والتحدي الحضاري الذي تطرحه إشكالية المنهج ، والسبيل الى تخطي الواقع نحو آفاق الخلق اللامحدودة . ومن هنا كان علينا أولاً أن نبحث عن طبيعة المنهجيات وسبب تعددها ومدى مصداقيتها . ثم نرى في القسم الثاني امكانية نقلها الى الواقع العربي مشددين على المزالق العديدة التي تنتظر مثل هذا المشروع ، محاولين أخيراً التطلع إلى آفاق مستقبل الفكر العربي ، هذا الفكر المرتبط ، في نهاية المطاف ، بكل المجهود العلمي والعقلي الذي يمارس .

1 ـ طبيعة المنهجيات

قبل الخوض في النظر بطبيعة المنهجيات المختلفة هناك سؤال يطرح نفسه وهو لماذا تعددت المنهجيات وتنوعت ، وما هي الظروف التي تمت فيها هذه العملية ؟

أ ـ أسباب تعدد المنهجيات :

آمن اليونانيون ، بالرغم من السفسطائيين ، بوجود عالم ثابت يستطيع العقل أن يدرك قوانينه ، وأن يلم به من شتى نواحيه ، أي أن المعرفة الموضوعية كانت ممكنة وأن الموضوع ، أو الجوهر في لغة أرسطو ، قابل للتحديد بشكل عقلي . الموضوع إذن شفاف أمام نور العقل . وقد وضع أفلاطون مختلف مفاهيمه للجدل ليبين كيفية الإرتقاء الى المعرفة الشاملة النهائية . وجاء أرسطو فوضع كتبه في المنطق وأطلقت على مجموع هذه الكتب لفظة « أرغانون » الآلة ، أي أن مجموع القواعد المنطقية تشكل الآلة التي تكفل للباحث عدم الوقوع في الخطأ فتعصمه عن إطلاق الأحكام الخاطئة . والمنطق ليس المدخل إلى الفلسفة وحدها بل إلى جميع العلوم . فكما أن مجموع قواعد النحو للغة معينة يشكل العاصم من إرتكاب خطأ في هذه اللغة ، فكذلك المنطق يشكل النحو لكل اللغات أي قواعد نحو العقل (نشرت مؤخراً في حلب رسالة ليحيى بن عدي حول هذا الموضوع) .

الخلاصة ان الفكر القديم كان يعتقد بوجود حقيقة مطلقة عامة شاملة يستشفها العقل ويحيط بها من شتى جوانبها . ولكن كل شيء تغير في إشكالية الفلسفة الغربية حتى إننا نستطيع أن نؤكد ، دون المجازفة في الوقوع بالخطأ ، بأن الحضارة الغربية هي حضارة النسبية ، أي الحقيقة النسبية المحتاجة دوماً لأن تكون موضع تساؤل ليصار الى تصحيحها وتعديلها باستمرار .

ومن أوائل الكتب المنهجية الحديثة كتاب الإنكليزي فرنسيس باكون (1561 ـ 1626) المسمى « الارغانون الجديد » . والتسمية لها دلالتها ، فهي تشير إلى عنوان كتب أرسطو في المنطق لتتخذ موقفاً مغايراً تماماً ، فبعد أن كان أرسطو يؤكد أن ليس من حقيقة إلا الحقيقة العامة ، شدّد باكون على الحقيقة الخاصة ، أي أن المهم في العلم ليست القوانين العامة الشاملة بل الملاحظة الدقيقة لخواص كل موضوع يتناوله العلم ، واللجوء إلى التجربة للتأكد من صحة أية حقيقة علمية . وكان ابن خلدون في مقدمته قد أتى على مثل هذا النقد لإظهار عدم جدوى تعاطي الفلسفة : « وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة ، وغير وافية بالغرض .

أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ، ويسمونه العلم الطبيعي ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية ، التي تستخرج بالحدود والأقيسة ، كما في زعمهم ، وبين ما في الخارج ، غير يقيني . لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجدونه فيها » ؟

الإشكالية العلمية تغيرت إذن تغيراً جذرياً في العصور الحديثة ، فبدل الحقيقة المطلقة والعامة أصبح هدف كل علم الحقيقة النسبية والخاصة بموضوع محدد . ومن هنا كان التشديد المستمر على تصحيح كل نظرية علمية ووضعها موضع التساؤل ، ولم تنجُ نظرية النسبية التي أتى بها إينشتاين في مطلع القرن من النقد والتصحيح . وفي هذا المعنى يقول غاستون باشلار (الابستيمولوجي الشهير في قرننا) : « ليست هناك حقائق أولية ، هناك أخطاء أولية » . أي أن العلم منطلق من مجموعة أخطاء يصححها تدريجياً حسب إمكانياته المتزايدة باستمرار « فالعلم له عمر أدواته » ، وكلما تنوعت هذه الأدوات وتعددت ، ازدادت قدرة العلم على الإحاطة بحقيقة الظواهر التي يدرسها .

إن التشديد على خصوصية كل حقل من العلم ، وعلى نسبية كل حقيقة علمية ، وربط هذه الحقيقة بالوسائل التي استعملت تعني حتماً وجود أكثر من منهج علمي ، وكذلك وجود خطاب يضع موضع الشك المنهج المستعمل ، وكل هذا يفترض وجود منهجيات متعددة كفيلة بجعل الموضوع أكثر شفافية ، وإيجاد منهجيات جديدة أكثر قدرة على الإحاطة بالموضوع مدار البحث العلمي . أضف إلى ذلك أن العلوم الدقيقة لا تشكل وحدها ميدان المعرفة البشرية ، فما ان استقلّت عن الفلسفة استقلالاً تاماً ، في القرن السابع عشر ، حتى بدأت العلوم الانسانية المختلفة تشق طريق الاستقلال في القرن الماضي ، غير أن مثل هذا الاستقلال لا يستطيع أن يصبح واقعاً إلا إذا استطاع كل علم جديد أن يحدد بالضبط موضوعه ، وميادين بحثه ، والمنهجية التي يزمع أن يتبناها ليلقي الأضواء الكاشفة على الظواهر التي يريد درسها ، وهكذا فقد كانت هناك منهجيات جديدة ، مع استقلال العلوم الإنسانية ، كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإناسة .

نستطيع إذن أن نقول بأن تعدد المنهجيات جاء نتيجةً لسقوط الاعتقاد بحقيقة مطلقة عامة ، والاستعاضة عنها بعلوم متعددة من علوم دقيقة ، وعلوم إنسانية يحاول كل واحد منها أن يلقي ضوءاً جديداً على حقل المعرفة .

ب ـ طبيعة المنهجيات

إذا كانت الحقيقة العامة المطلقة قد أخرجت من حقل المعرفة الإنسانية فهذا يعني أن كل منهج لا يمثل سوى الوسيلة الكفيلة بتناول جانب جديد من جوانب المعرفة التي لا تحد . كل منهج هو محاولة جديدة لاكتشاف جانب من الوجود لم تركز عليه الأضواء سابقاً . قيمته إذن نسبي، وهو مرتبط بفترة زمنية معينة ، إذ أنه يبرز المدى الذي وصلت اليه مغامرة الإنسان في استقصائه لحقيقة العالم الخارجي المحيط به ، وبحثه عن ذاته . وهكذا تتالى المنهجيات المختلفة والمتناحرة دون أن تكون هناك غلبة أخيرة لإحداها ، لأن ذلك يعني توقف البحث العلمي وركود العلوم الإنسانية . هناك إذن خلفية زمنية وراء كل منهجية . ومن الملاحظ أن معظم هذه المنهجيات تأتي بعد الاكتشاف العلمي أي أنها لاحقة به لا سابقة له ، فديكارت مثلاً كتب رسالته حول المنهج بعد أن كان قد انتهى من وضع فلسفته الأساسية ، وكذلك وضع كلود برنار منهجيته في الطريقة الإختبارية بعد أن كان قد وضع موضع الاختبار حدسه الأساسي أو فرضيته العلمية بأن البيولوجيا تتبع نفس ميكانيكية السببية الفيزيائية والكيميائية ، أي أن الفيزيولوجيا خاضعة للحتمية العلمية ، وقد برهن على ذلك بتجاربه الشهيرة التي قام بها على الأرانب التي كان قد ابتاعها لتجاربه . أوحى له لون بول هذه الأرانب بفكرته الأساسية والفكرة حددت التجربة العلمية والتجربة أكدت الفكرة ومن هنا استطاع أن ينظر لمنهجية الطب الاختباري .

إذا كانت كل منهجية مرتبطة بحقبة معينة وهي حاصل لاحِق لتطور المعرفة فإنها في الوقت ذاته خاضعة للمكان بقدر خضوعها للزمان ، والشواهد على ذلك كثيرة ؛ فحين كتب الايطالي فيكو (1668 ـ 1744) Vico كتاب « العلم الجديد » «Scienza Nuova» مؤكداً بأن الدولة تمر بمراحل ثلاث : مرحلة الألهة ، ومرحلة الابطال لتنتهي إلى مرحلة عصر الرجال أي عصر المساواة بين الناس ، كان من ناحية يرد على باكون مؤكداً على أن التجربة لا تكفي كمنهج لتفسير التاريخ . ويحاول من جهة أخرى أن يوفق بين المثل النظرية والواقع الإجتماعي . غير أن الأهمية الأولى لكتاب « العلم الجديد » هي إرتباط هذا الكتاب بواقع أوروبا الجديد ، واقع انتهاء مرحلة تاريخ الأبطال وبداية التاريخ الذي يصنعه كل الناس .

في مطلع هذا القرن قضى هوسرل فترة طويلة وهو يدافع عن منهجية جديدة وضعها لعلم النفس ، وظلّ يعمقها ويطورها عشرات السنين إلى وفاته . هذه المنهجية هي الفنومينولوجيا ، ولا يمكن إدراك كل أبعادها إلا حين نضعها في الإطار الذي جاءت فيه ، فهي بالواقع نضال هوسرل ضد التيارات الوضعية ، والمدارس الطبيعية التي

تسللت مناهجها الى علم النفس في أوروبا وأميركا الشمالية ، ومحاولته عدم الوقوع في غيبيات الميتافيزيقا التقليدية . وجد هوسرل الحل في وضع الجوهر الأخير للظاهرة بين قوسين ، والرجوع الى المعاش أي الى التجربة الذاتية وتنويع هذه التجربة . هذه المنهجية تخرج علم النفس من خضوعه لميتافيزيقا تقليدية ، وتدافع عنه ضد التيارات الطبيعية التي كانت وراء الأزمة التي تعيشها العلوم في الغرب . مثل هذه المنهجية تمثل مرحلة من مراحل صراع العلوم الإنسانية في أوروبا من أجل استقلاليتها .

تبنى بول ريكور في الخمسينات منهجية هوسرل الفنومينولوجية وكان من أكبر دعاتها ودارسيها في فرنسا ، وقد قام بنقل أحد أهم كتب هوسرل الى الفرنسية ، ولكنه في الستينات شعر بأن العلوم الانسانية ، وخاصة التحليل النفسي والألسنية ، بدأت تطغى على كل حقل المعرفة مهددة الفلسفة في وجودها . الفينومينولوجيا لم تعد تستطيع بمنهجيتها أن تقف أمام الزحف الجديد ، فتخلى عنها ريكور الى منهجية جديدة تأخذ بعين الاعتبار كل ما أتى به التحليل النفسي والألسنية ، هذه المنهجية هي منهجية التأويل (Herméneutique) التي تقول بأن لكل نص (وكل فلسفة أو علم هي في نهاية المطاف نص) معنيين : الظاهر والباطن . التحليل النفسي والألسنية وغيرهما من العلوم الانسانية تشكل بكل معطياتها المعنى الظاهر المحتاج الى كشف معناه الأعمق . الخطاب الفلسفي ، في مثل هذه المنهجية ، يصبح خطاباً على الخطاب والطريق الطويل للأنطولوجيا .

إذا كانت كل منهجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بزمن معين ومكان محدد ، وهي في نهاية التحليل نتيجة لتطور المعرفة في الغرب ، فإن ارتباطها الأهم يبقى بالخلفية الأيديولوجية التي سمحت لها بالوجود ، وكانت الشرط الذي بدونه لم تستطع أية منهجية أن ترى النور . مثل هذا الارتباط لا يعطي الحقيقة العلمية قيمة نسبية فحسب ، بل ينهي أسطورة العلم للعلم ، ليحل مكانها فكرة العلم المرتبط بالسلطة والهادف في نهاية الأمر الى أيديولوجيا الهيمنة والسيطرة وتسخير العلم لفئة لاستغلال فئة أخرى . ليست هناك منهجية بريئة ، بل تخفي كل واحدة منها الوجه المظلم للحقيقة ، وهو وجهها الحقيقي ، ومن هنا تصبح المهمة الأولى للفيلسوف كشف القناع عما تخفيه المنهجيات تحت شعار العلم . وفي أواخر السبعينات حاول تيار « اليمين الجديد » في فرنسا أن يخفي أيديولوجيته تحت غطاء المعطيات البيولوجية الجديدة وخاصة معطيات الوراثة .

يعتبر نيتشه ، في القرن الماضي ، من أكبر الفلاسفة الذين حاولوا أن يكشفوا القناع عن الخلفيات التي تتحكم في كل خطاب فلسفي وعلمي ، فالفلسفة مثلاً ليست سوى استعارة ميتة يختفي وراءها الخوف من الحياة ، والعلماء بسبب سذاجتهم ،

يعتقدون أن الحياة على رحابتها هي مجموعة الصيغ العلمية والقوانين التي توصلوا اليها .

الفيلسوف الألماني يورجين هابرمس يعد المكمّل لمدرسة فرنكفورت النقدية التي ازدهرت في الثلاثينات ، وقد برهن في درسه الافتتاحي سنة 1965 في جامعة فرنكفورت عن ترابط العلوم الانسانية بأيديولوجية استعادة القيم الأخلاقية لصالح مجتمع معين ، وترابط العلوم الدقيقة نفسها بأيديولوجية السيطرة والمنفعة . ومن هنا فإن العلم والتكنيك هما أيديولوجيا .

2 ـ مزالق نقل المنهجيات الغربية

بعد أن حاولنا تبيان طبيعة المنهجيات ، كما طوّرها الفكر الغربي ، نستطيع أن نتبين المزالق التي ينطوي عليها نقل مثل هذه المنهجيات لتطبيقها على واقع مخالف للواقع الذي نمت فيه .

أ ـ إن ارتباط كل منهجية بحقبة معينة وفي مجتمع معين يعني نسبيتها وفقدانها للشمولية والتعميم ، وبالتالي فإن نقلها وزرعها في غير أرضها ، بشكل آلي ، يصبغان عليها في البداية هالة من الجدة ، غير أن الافتتان بها لا يلبث أن يذبل ويتلاشى مخلفاً الفراغ ، فلقد حاول المفكرون العرب في العصر الحديث نقل وجودية هيدغر ثم وجودية سارتر ، وكذلك جرت محاولات لنقل الوضعية الجديدة ، وهي تمثل مرحلة متقدمة من الأبستمولوجيا ، ولم تستطع مثل هذه المنهجيات أن تتأصل وتنمو لأن الخلفية التي كانت وراء بروزها في الغرب لم تكن قائمة في أرض العرب . وهناك الآن محاولات لتطبيق اركيولوجيا ميشال فوكو على الواقع العربي فهل سيكون حظها أوفر من حظ غيرها من المنهجيات ؟

ب ـ إن عدم براءة أي منهج وارتباطه الأيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجاً معيناً الى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه ، فإننا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده ، وهذا سيقودنا حتماً الى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا .

جـ ـ إن نقل مفاهيم معينة ذات دلالة محددة في إطار محدد ، الى واقع مختلف يخلق بلبلة منهجية لا يمكن أن تقود إلا إلى الكثير من الإبهام . كان سقراط دوماً حين يختلف مع مناقشيه يبدأ أولاً بتحديد المفاهيم ، ذلك أن عدم مثل هذا التحديد يقود إلى الإبهام والتشويش . إن التحليل النفسي يقوم أساساً على فكرة التصارع وهذه الفكرة ذات أهمية خاصة في كل الحضارة الغربية ، ونحن حين ننقل مثل هذا المفهوم من التحليل النفسي الفرويدي ونحاول أن نطبقه على مجتمع افريقيا السوداء مثلاً ، نقع في خطأ منهجي فاضح ذلك أن مثل هذا المجتمع قائم أساساً على اندماج الفرد اندماجاً كاملاً في محيطه

الطبيعي والاجتماعي .

3 ـ آفاق المستقبل

إن نسبية حقيقة كل منهجية ، وارتباطها الأيديولوجي بمعطيات نوع معين من المجتمع ، وخضوعها لزمان محدد يجب ألا تكون مبرراً لرفضها ، ذلك أن جميع المنهجيات ، رغم كل وزرها وارتباطاتها ، تشكل السعي الحثيث الدائب للعلم ، والدرب الطويل الذي يسلكه إنسان العصر نحو معرفة محيطه الطبيعي والثقافي وتغيير هذا المحيط نحو الأفضل من أجل فهم أعمق للذات . إن عصر الحقيقة الكاملة المطلقة قد انتهى ، ومن المرجح أنه انتهى إلى غير رجعة . إن الموضوع والذات لا يصبحان أكثر شفافية أمام العقل الإنساني إلا ببطء ، وتحت الأنوار الخافتة العديدة التي تلقيها عليها المنهجيات المتجددة باستمرار . هذه المنهجيات رغم كل نواقصها تشكل الطريق غير المباشر نحو المزيد من الحرية . إنها طريق التحرر الصعب المليء بالأخطاء والعثرات ، ولكنه طريق الخلاص الطويل الذي يمتد الى الآفاق اللامتناهية للخلق والابداع والتجديد . كل منهجية تشكل محاولة جديدة لفهم الذات ، أو بالأصح لتوسيع أفق هذا الفهم .

إن رفض المنهجيات الغربية يعني الانغلاق على الذات وخنق ديناميكية الحياة ، والانفتاح على الغير ، والتفاعل الحضاري معه ، ومعرفة الذات بتوسط الآخر قد تكون المكونات الاساسية لكل عطاء جديد .

إن القبول بالمرور عبر توسط الغير من أجل فهم أعمق وأشمل للذات قد يكون الشرط للمساهمة الفعالة في حضارة الإنسان المعاصر ، غير أن مثل هذا الأمر يجب أن تسبقه معرفة جيدة للواسطة وخلفياتها ، ومحاولة لمعرفة طبيعة المرحلة الاجتماعية التي نمر بها .

إن تغيير الواقع العربي الراهن وتخليصه من الركود الفكري الذي يعيشه ، وباختصار ، إن ملء الفراغ العلمي الذي يدور فيه هذا الواقع ، لا يتم بالأمنيات ولا بالتأكيدات العامة التي تكشف في الواقع هذا الفراغ ، فلا يكفي أن نقول بأننا لسنا ضد العلم واننا نحبذه ونسعى إليه . إن المهم هو أن نبدأ بانتاجه لا أن نكتفي باستهلاكه كما يصلنا ، وإلا ظللنا أسرى منهجية واحدة ساذجة ، منهجية التغني بكل ما يمت لتراثنا بصلة ، ومنهجية جمع أكبر عدد ممكن من الأدلّة على فساد حضارة الغير .

مثل هذه المنهجية لا يمكن إلا أن تدور في متاهة لا تنتهي ، وهي تقيم بيننا وبين ماضينا ستاراً كثيفاً يجعلنا نخشى التطلع اليه بعين الموضوعية ، وتجعل بيننا وبين المستقبل سحباً تحجب كل رؤية للأفق .

الفصل الثالث

فلسفة دريدا البلا مركز

صدر كتاب « تاريخ البطاقة البريدية ـ الكارت بوستال ـ منذ أرسطو » لجاك دريدا ـ الاستاذ في دار المعلمين العليا في باريس ـ وحين التقاه الفيلسوف بول ريكور بعد صدور هذا الكتاب بادره الى السؤال : « ما هي الضرورة التي دفعتك إلى تأليف مثل هذا الكتاب ؟ » وكان رد دريدا هو التالي : أنك حين تستعمل مفهوم الضرورة فإنك تبقى ضمن مركزية العقل ، ضمن العقلانية أما أنا فقد خرجت منها من زمان . بطبيعة الحال لم يقنع رد دريدا ريكور . ومن المعلوم أن دريدا كان قد عمل سابقاً كمعيد لدى ريكور حين كان هذا الأخير أستاذاً للفلسفة العامة في السوربون .

إن الحوار القصير الذي سقناه له دلالته الكبرى ، كما ستتبين في هذا المقال ، وهو يمثل صراعاً بين مدرستين أو جيلين ، وقد كان هذان الفيلسوفان قطبي المؤتمر الأخير للجمعية الفرنسية للفلسفة الذي عقد في مدينة ستراسبورغ بين السابع والعاشر من شهر تموز سنة 1980 ، لما يمثلانه من تناقض ـ على الأقل في ذهن منظمي المؤتمر وغالبية المشاركين فيه .

بعد هذا التمهيد السريع سنحاول في هذا المقال الموجز أن نتبين التأثير الأساسي للبنيوية في الفلسفة ، ثم نعرض ببعض التفصيل لفلسفة تقع تحت تأثير البنيوية وتنادي بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه أعني إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل ولدور الكلمة ، وهي فلسفة جاك دريدا ، وأخيراً سنحاول أن نتبين الدلالات الاساسية لمثل هذه الفلسفة .

1 ـ بين البنيوية والفلسفة :

إن التساؤل عن علاقة العلوم بالفلسفة وتأثير تلك على هذه تساؤل مشروع وهام . ودون أن ندخل في التفاصيل يمكننا أن نقول أنه منذ أن انعتقت العلوم الدقيقة

من بوتقة الفلسفة في القرن السابع عشر ، ثم تلاها انطلاق العلوم الإنسانية بعيداً عن السلطة الأبوية للفلسفة ، وهذه الأخيرة تقع تحت التأثير المباشر لكل جديد تقدمه العلوم أو العلوم الانسانية ، ذلك أن الفلسفة بحاجة باستمرار لأن تبرر وجودها وتحدد المجال الذي يخصها ، وهي تشعر باستمرار بأن المعطيات العلمية المتجددة تشكل تحدياً لاستمراريتها ، وتضعها في موقف المتهم المذنب الذي يحاول أن يبرهن من جديد عن حقه في الحياة . والفلسفة ملزمة بأن تأخذ بعين الإعتبار كل ما تأتي به العلوم والعلوم الإنسانية من عطاء جديد لتستطيع أن تظل إبنة حضارتها ووليدة زمنها . وفي عصرنا الراهن فقد طغى علمان من العلوم الإنسانية على حقل المعرفة فارتعشت الفلسفة الغربية منتشية بجديدهما ، وكرست الكثير من نصوصها الرئيسية للتحليل النفسي وللألسنية .

ولقد جاءت البنيوية مباشرة من ألسنية سوسور أولاً ، ومن أانتروبولوجيا ـ علم الإناسة ـ ليفي ستروس ثانياً ، أي أنها جاءت الفلسفة من العلوم الإنسانية . وكثيراً ما ينكر الفلاسفة تأثير مدرسة معينة أو نظرية علمية على فلسفتهم ، ولكن المشكلة لا تكمن في اعترافهم أو إنكارهم مثل هذا التأثير ، ونحن إذا نظرنا الى الحقل الفلسفي منذ ثلاثين سنة أي منذ أن طغت موجة البنيوية على حقل من حقول المعرفة لوجدنا أن لها تأثيراً هاماً فلسفياً هو اقتصاد الرجوع إلى الذات أي الحاجة إلى فلسفة الذات أو الفاعل يلعب فيها الدور الرئيسي ، وبشرح موجز نقول : لقد احتاج ديكارت في القرن السابع عشر إلى الضمانة الإلهية ليتأكد من صدق حقيقة ما يرى أي أن من يضمن لي أن ما أرى هو على ما أرى وليس صنع « شرير عبقري » يتلذذ بخداعي هو كمال العناية الإلهية التي يمنعها كمالها من أن تجعلني ضحية للعبة خبيثة . (مثل هذا التساؤل الفلسفي كان الغزالي قد طرحه في الفلسفة العربية) . وجاء ادموند هوسرل الألماني في مطلع قرننا هذا ليستغني في فينومينولوجيته عن مثل هذه الكفالة مستعيضاً عنها بمجموعة التجارب الذاتية أو مجموعة الذاتات أي الذات وذات الآخرين ، فوضع الماهية الأخيرة بين قوسين ، أي أنه استغنى عن البحث عنها مشدداً على المعاش أي على التجربة كما يعيشها الوعي الذاتي . وجاءت البنيوية لتقطع مسافة جديدة على طريق الاقتصاد إذ أنها في هذه المرة استغنت عن الذات نفسها أي عن فلسفة تكتب بصيغة المخاطب ، فسددت بذلك ضربة قاسية لفلسفة ديكارت القائمة على « الكوجيتو » . فإذا كانت فلسفة ديكارت تقول « أنا أفكر فأنا موجود » وما أراه أراه كما هو في ذاته بكفالة إلهية فإن فينومينولوجيا هوسرل تقول : أنا أفكر وأنت تفكر ونحن جميعاً نفكر وما يهم هو المعاش في الوعي الذاتي لكل تجربة منا ، فإننا مع البنيوية والفلسفات المقتربة منها نقول أو بالأصح لا نقول شيئاً لأن كلمة نقول هي بحد ذاتها عودة إلى الذات ، بل يُقرر : يُفكر في داخلي

فأنا بنية والمهم هو إظهار هذه البنية .

قلت إن الفلسفة متأثرة بكل مستجدات العلوم والعلوم الإنسانية فهذا بول ريكور يطالب في كتابه « صراع التأويلات » بأنطولوجيا غير مباشرة أي بفلسفة تبحث عن الكينونة عبر الطريق الطويل الملتوي للعلوم الإنسانية الحديثة ، وهو يأخذ على هيدجر عدم احترامه لهذه القاعدة أي محاولته إقامة نوع من الأنطولوجيا المباشرة (أنظر Paul Ricœur: Le conflit des interprétations) ومن الواضح أن الأثر الأهم للبنيوية على الصعيد الفلسفي هو نسف فلسفة الكوجيتو أي الاستغناء عن فلسفة الذات ومحاولة إقامة فلسفة ليس فيها للفاعل دور ، ونحن نلمس مثل هذه الفلسفة المستغنية عن الذات في مفهوم الـ « أبستميه » عند ميشال فوكو ومفهوم الفلسفة التي بدون مركز acentrée عند جاك دريدا .

إن فوكو في كتابه « الكلمات والأشياء » الصادر عام 1966 يحاول أن يرى الظروف التي تقتطع ضمن حقل المعرفة قطاعاً معيناً وتشكل الشروط التي يمكن ضمنها أن يقال خطاب يعترف به على أنه يعكس حقيقة الأشياء . بمعنى آخر في كل حقبة تاريخية معينة هناك خلفيات هي الأساس الذي تبنى عليه المعرفة ، والبحث عن مجمل هذه الخلفيات يشكل «القَبْلية التاريخية » . هناك إذن نظام خفي وراء الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقي الذي بدونه لا يمكن أن يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأصح يُعترف به كخطاب مطابق للحقيقة . (راجع كتاب فوكو : الكلمات والأشياء ص 171) . ويطبق فوكو مفهومه هذا حول المعرفة أو الابستمية Epistémè على الحداثة فإذا به يؤكد أن المهم ليس وجود كوفييه (البيولوجيا) وبوب Bopp (الألسنية) وريكاردو (الاقتصاد) في مطلع القرن الماضي ، ولكن المهم هو أنه « قد حل استعداد معين للمعرفة حيث هناك في آن واحد تاريخانية الاقتصاد . . . وتناهي الوجود البشري ونهاية للتاريخ في الأفق (المصدر ذاته ص 274) . وهكذا ، يبدو أن اركيولوجيا المعرفة عند فوكو تستغني نهائياً عن الذات لتستعيض عنها بالظروف التي تشكل الخلفية التاريخية ، والسبب الحقيقي لكل معرفة .

ويستغني جاك دريدا عن الرجوع الى الذات أيضاً في فلسفته التي أطلق عليها إسم فلسفة دون مركز كما سنتبين ذلك .

2 ـ فلسفة جاك دريدا البلا مركز

يحاول جاك دريدا أن ينسف الفلسفة القائمة على الذات ، كما ورثها الغرب عن ديكارت . والواقع أنه في محاولته هذه يذهب بعيداً إذ يحاول أن ينسف المحور الرئيسي

الذي بنيت عليه كل ميتافيزيقا وهو مركزية العقل أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منها المرجع الأخير لكل فلسفة بل لكل حقيقة . فلقد كانت كل الفلسفات تقوم على العقل أو الكلمة أو اللوغوس Logos كأساس أخير وضمان لحقيقتها . وهجوم دريدا يقوم على هذا المعقل الحصين ليؤكد أن ليس هناك من مرجع أخير يكون الضامن للحقيقة الفلسفية . كل فلسفة كانت في الواقع فلسفة مركزية العقل logocentrisme وكل هذه الفلسفات ما هي إلا نوع من مركزية أوروبا واعتبار الغرب المحور الرئيسي للفكر . في حين أننا في الواقع حين ننظر الى اللغة فإننا لا نلاحظ على الإطلاق وجود مركز يستقطب الحقائق الصغرى . اللغة عبارة عن لعبة كبيرة ليس فيها قائد . هذه اللعبة هي أساساً لعبة التباين أي لعبة الاختلاف . ونقطة انطلاق دريدا هي البحث عن منزلة جديدة للكلمة من أجل إسقاطها عن مركزها المتسلط كأصل ومركز للغة « قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق » .

إن هذه البنية التي تسمح بانقلاب كامل ضد الكلمة وبالتالي ضد كل ميتافيزيقا الحضور يجدها دريدا في مفهوم الإختلاف والتمايز أي في لعبة الاختلاف Différence التي يدعوها الأثر Trace وهذا الأثر يشكل الشرط الأساسي لإمكانية تحلل جميع المدلولات التي تستمد وجودها من العقل . فلو اعتبرنا العنصر اللفظي أي الحرف لتبين لنا أن ظهور الاختلاف وسير عمله يفترضان تركيباً أصيلاً لا يسبقه أي عنصر بسيط آخر ، وبمعنى آخر فإن الاختلاف بين لفظ وآخر والتمييز بين لفظ وآخر هما الأصل الذي ليس وراءه أصل آخر أبعد منه . إن كون ب غير س واختلاف س عن ب هو الأصل الأول والأثر المحض هو الاختلاف المطلق أي ان الاختلاف لا يتوقف على أي عنصر حسي أكان عنصراً سماعياً أو بصرياً صوتياً أو رسماً ، ذلك أن هذا الاختلاف هو الشرط الأساسي لوجود كل عنصر حسي وهو سابق لكل سيمياء ، لكل دال ومدلول ، لكل مبنى ومعنى ، لكل محتوى وتعبير .

إن فكرة الاختلاف هذه تسمح لدريدا أن يتجاوز كل المشاكل المتعلقة باللغة ليقف على ولادة الكلام ، على إمكانية وجوده الصورية . فكل اختلاف يترك أثره كاختلاف لدى الآخر دون أن يكون هناك مرجع أخير يفسر كل ما يجري . وهذا الاختلاف هو الذي كان وراء جميع المعاني والمفاهيم الفلسفية التي تنتمي للعصر الأنطولوجي اللاهوتي onto-théologique أي أنه يسبقها جميعاً ولولاه لما كانت . ولما كان يسبق - بالمعنى التوليدي للكلمة - كل مفاهيمنا الفلسفية فإن الأثر يصبح المنبع الأصلي أي الأصل المطلق لكل معنى ولكل دلالة . ولكن لما كان هو نفسه دون أصل

فإن المعنى يفقد كل ينبوع يعود إليه ، وباختصار فإن حرفاً ما يستمد وجوده من اختلافه عن حرف آخر وكذلك فإن كل كلمة تستمد وجودها من اختلافها عن كلمة أخرى ، ولكن سلسلة الإختلافات هذه لا تعود إلى أي أصل بل هي الشرط لوجود كل دال ومدلول وكل أصل ومن هنا لم يكن بوسع أي مفهوم فلسفي أن يصف الاختلاف أو يحيط به . إنه الشرط الذي لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد منه ، ولكنه يتمرد على كل محاولة لفهمه لأنه شرط إمكانية كل فهم . إنه الأصل الذي دون أصل ، دون أي مركز يعود إليه أو يدور حوله ، إذ ليس هناك من اختلاف أصلي أو أولي نعود اليه لتفسير لعبة الاختلاف والتمايز فالاختلاف أو الفرق يصبح الفرق المطلق أي التفارق أي الفرق الذي لا يمكن أن يصبح الآخر . إن هذا الأصل الذي ليس له أصل ولا يحيط به فهم يصبح السلاح المخيف الذي يستعمله دريدا لهدم كل الفلسفة الغربية إن لم نقل كل معطيات العقل . والواقع أن دريدا لا يقوم بعملية هدم بل بما يمكن تسميته عملية تحلل وتداعٍ وتفكيك أي أنه ينقض الاساس الذي تقوم عليه كل الفلسفة فيتداعى البناء الفلسفي من تلقاء ذاته . ففكرة الأثر الذي يخلفه حرف لدى الآخر أو كلمة لدى الأخرى تسمح لدريدا بأن ينقل المركز الأساسي لكل فكر ، بل هو بالأصح ينتزع كل نقطة إرتكاز للفكر الإنساني ومن هنا تبدأ بالتهاوي جميع معضلات الفلسفة الأساسية . وبعد هذا التهاوي للفلسفة ومشاكلها يقيم دريدا فلسفته البلامركز أي هذه الفلسفة التي تخلو جذرياً من العودة الى الكلمة أو العقل لضمان حقيقة ما تؤكد ، وتتلاشى من الأفق مشكلة الحقيقة والمعرفة والأصل الأول ليبقى أمامنا عالم بريء ناضج للتأويل . وفي مثل هذه الفلسفة أو بالأصح الرؤية للأشياء نلاحظ تلاشي كل رجوع الى الإنسان كفاعل ومحور للفكر أي تتلاشى فلسفة الذات لتحل مكانها البنية الأولية ، بنية لعبة الاختلافات والفروق داخل اللغة ، ومن هنا نفهم كل مغزى الحوار الذي جرى بين دريدا وريكور الذي سقناه في مطلع مقالنا .

3 ـ الدلالات الأساسية لفلسفة دريدا

بعد هذا العرض السريع لهذه الفلسفة الأصيلة ، رغم إنكارها لكل أصل وأصالة ، نتساءل عن مغزى مثل هذه الفلسفة المرتبطة تماماً بالتطور الفلسفي في الغرب ، رغم محاربة دريدا مركزية الغرب . ويمكننا بإيجاز أن نشير إلى ما يلي :

أ ـ إن مفهوم الاختلاف أو الفرق وكونه الأساس في اللغة كان سوسور قد أشار اليه وشدد عليه فهو يقول حرفياً « في اللغة ليست هناك سوى الاختلافات » (أنظر Cours p.166) . أي أن تأثير الألسنية واضح هنا تماماً في كل فكر دريدا .

ب ـ تبدو محاولة دريدا وكأن التجربة العقلانية الغربية قد بلغت أقصى ما تستطيع إعطاءه فبات الفلاسفة في حيرة إذ لم تستطع هذه العقلانية أن تأتي بكل ما كان يرجى منها ، وباتت تخلق للمجتمع الغربي العديد من المشاكل الجديدة التي لا تقل تعقيداً عن سابقاتها .

جـ ـ تشكل مثل هذه الفلسفة محاولة للخروج من كل بوتقة الفكر الغربي العقلاني المستند الى اللوغوس كمحور أساسي . ولكن هل الغرب يسأم من العقلانية حين أخذنا نحن بالمطالبة بسيادتها ؟ مما لا شك فيه أن فكر دريدا مرتبط بفكر نيتشه وخاصة فكرة موت الإله .

د ـ كان هيدجر قد سبق دريدا في محاولة تخطي حدود العقل والمقدس في نظريته حول الجزء المضيء من الغابة Lichtung . هذه الإضاءة المعطاة مع الوجود ـ والوجود حسب هيدجر وقف على الإنسان،ذلك أن الكائنات الأخرى لا توجد بل تكتفي بأن تستمر بالعيش ـ وهذه الإضاءة تجعل الوجود نشوة الوجود ـ نشوة صوفية وثنية يطل من خلالها الإنسان على ملامح حدود تجربة وجوده ، ويستشف من خلالها مشكلة الكينونة .

هـ ـ تعكس محاولات دريدا عالماً ميكانيكياً تسوده الآلة ، فليست هناك في عالم الصناعة أية حاجة إلى آلة أم تفسر بقية الآلات ، فكل آلة تفسر باختلافها عن الأخرى لاختلاف وظيفتها ، دون اللجوء إلى مرجع أخير يفسر وجود كل الآلات .

و ـ يمكننا أخيراً أن نتساءل عن مدى شرعية إدخال مفهوم له مدلوله في علم من العلوم الإنسانية إلى الحقل الفلسفي لاستعمال جديد له ، دون مراعاة المعنى المحدود والدقيق لهذا المفهوم . وكذلك يمكننا أن نتساءل إذا كانت لعبة الاختلاف داخل اللغة هي حقاً المبدأ الذي لا مبدأ قبله . ألا تطرح مثل هذه المسألة قضايا بيولوجية ما تزال مدار البحث عند العلماء ؟

والخلاصة أننا حين نتكلم عن فلسفة ما فلا بد من وضع هذه الفلسفة في إطارها ، وفلسفة دريدا التي تتنكر في النهاية لكل فلسفة تعكس المأزق الذي وصل اليه الفكر الغربي ، حين أخذ بمهاجمة الفلسفة من الداخل متهماً إياها بالعقم ، إلا أن الفكر الغربي قام على مبدأ وضع كل حقيقة توصل اليها موضع التساؤل ليشق الطريق أمام كل جديد فهل تكون الأزمة / السد الذي وصل اليه الفكر الغربي فجر مغامرة جديدة ؟

مراجع أجنبية

- JACQUES DERRIDA: L'écriture et la différence, éd . du Seuil, Paris, 1967.
- JACQUES DERRIDA: De la grammatologie, les éditions de Minuit, Paris, 1967.
- O. DUCROT, Tzvetan Todorov, Dan Sperber, Moustafa Safouan, François Wahl: Qu'est-ce que la structuralisme, éd. du Seuil, Paris, 1969.
- MICHEL FOUCAULT: Les Mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- CLAUDE LÉVI-STRAUSS: Anthropologie structurale, éd. Plon, Paris, 1958.
- PAUL RICŒUR: Le conflit des interprétations, éd. du Seuil, Paris, 1969.
- FERDINAND DE SAUSSURE: Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971.

الفصل الرابع

الفلسفة وأزمة العقلانية

(رحلة عاصفة مع نيتشه وهوسرل ودريدا)

I ـ تمهيد :

الفلسفة والعقلانية رفيقا درب ، لم تكن الأولى لولا الثانية ، حتى أن أرسطو يجعل الفلسفة تبدأ مع طاليس أي يوم تخلى الإنسان على التفسير الميتولوجي للظواهر الطبيعية وحاول أن يفسرها تفسيراً علمياً أي عقلانياً حين بحث عن علتها الطبيعية المباشرة . غير أن هذه الرفقة الطويلة لم تمر دون أزمات حادة تناولت أساس العقلانية نفسها . وكادت هذه الأزمات أن تقضي أحياناً على الفلسفة وعلى كل عقلانية . في العصر القديم شن السفسطائيون حرباً شعواء على العقلانية ونادوا بنسبية مطلقة مما هدد الكيان الذي يستند اليه كل علم ، ويمكننا أن نعتبر كل فلسفة أفلاطون كصراع مستمر مع السفسطة من أجل إرساخ أسس ثابتة تكون المقدمات الصلبة لكل علم بشري قادم . غير أن معركة أفلاطون مع السفسطة لم تكن تهدأ حتى قامت مدرسة الشكاك أو اللاإدرية Scepticisme فاتخذت من اختلاف الناس في آرائهم حجة لهدم كل قيمة مطلقة للعقل ، وأكدت بأن كل برهان عقلي يحتاج بدوره الى برهان آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية . وبالرغم من أن هذه المدرسة أسست منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، إلا أنها ازدهرت في القرن الثاني بعد الميلاد أي أيام الامبراطورية الرومانية . وقد اصطدم القديس أغسطين (م . 354 -430 St. Augustin) بدعاتها وشن عليهم حرباً مريرة .

أما في التراث العربي فقد اتخذت المعركة ضد سلطة العقل وقيمته المطلقة معركة الصراع بين العقل والنقل ، معركة رفض كل دخيل آت من الأمم الأخرى ، ونحن نجد صدى لهذه المعركة المحتدمة لدى أول فلاسفة العرب الكندي حين يقول : « وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ،

وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق »[1] .

ونحن لو انتقلنا الى الغرب لاعتبرنا القرن السابع عشر مع ديكارت والديكارتيين وعلى رأسهم سبينوزا Spinoza ذروة إنتصار العقلانية ، ولكن قبل أن يمر القرن التالي نشر كانط سنة 1781 م كتابه الشهير « نقد العقل المحض » ليرينا العقل في كل نقائضه أي في كل قدرته على البرهان على الشيء ونقيضه في مسائل الفلسفة الأولى ، ليغلق الطريق أمام كل ميتافيزيقا نظرية تأملية[2] .

لقد أردنا أن نشير في هذه المقدمة الى أن العقل والعقلانية كانا باستمرار عرضة للنقد والتجريح وللشك في قيمتها ، منذ أن بدأ الإنسان التفكير العلمي الصحيح . وهذه المعركة لم تتوقف في الزمن المعاصر بل أخذت طابعاً شديد الحدة يهدد الأسس التي قام عليها كل تفكير إنساني بمعنى الوجود البشري وغايته الأخيرة . ونحن سنتوقف مع التراث الفلسفي الغربي عند ثلاثة شغلتهم هذه المشكلة وساهموا في إشعالها مباشرة أو غير مباشرة . ثم سنحاول أن نرى المعنى الخفي الكامن وراء مثل هذه الصراعات ، وأفق المستقبل الذي يبدو مسدوداً في غالب الأحيان ، وبذا نكون قد حاولنا ، من خلال قراءة أزمات العقلانية نفسها ، أن نجيب على التساؤل المقلق ، وماذا يعني اليوم العقل ؟ هذا التساؤل الذي يخفي الخوف الأكبر من عجز العقل على حل مجموعة المشاكل التي يطرحها مصير البشرية المعاصرة ، والإجابة على التساؤلات الملحة للإنسان في هذا الزمن المذهل أي المدهش والمرعب في آن .

الفلاسفة الثلاثة الذين سنصحبهم في طريقنا هم نيتشه وهوسرل ودريدا .

II ـ نيتشه Nietzsche ونقد العقلانية :

نقد نيتشه في أواخر القرن الماضي للعقلانية نقد جذري طال الأسس التي قام عليها كل التراث الفلسفي للإنسانية تقريباً ، ولم تنج العلوم الوضعية من تجريحه اللاذع وسخريته ، فهو يرفض أن تختصر الحياة والطبيعة بكل ظواهرها في صيغ علمية يتداولها الطلبة والعلماء في ما بينهم ، ذلك أن أية ظاهرة تخفي كل نشوة الحياة المتدفقة التي لا يمكن لأية صيغة علمية مهما بلغت من الدقة أن تحيط بها . أما على الصعيد الفلسفي فإن النقد الذي سيقوم به سيكون له أبلغ الأثر في الكثير من الفلسفات في زمننا . والغريب

---

(1) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1950 م .

(2) إيمانويل كانط : نقد العقل المحض ترجمة د . موسى وهبة ، مركز الانماء القومي ، بيروت .

هو أنّ فلسفته قد استعادها في البدء أقصى اليمين كفلسفة القوة ، وحفظ منه عنوان كتابه الأخير « إرادة القوة » Die Wille Zur Macht, la Volonté de Puissance ، في حين أن ما حدث بعد الحرب العالمية الأخيرة هو أن نيتشه أصبح رائد الثوريين الهادمين للتقاليد . ويعترف بول ريكور P.Ricœur بأن نيتشه هو الفيلسوف الذي هزه تماماً ، وأن قسماً كبيراً من كتاباته الفلسفية كان للرد على نيتشه ، في حين أن تحليل جاك دريدا J.Derrida يلتقي في نهاية المطاف مع نيتشه منظر العصر الحديث . ولقد شغلت فلسفة نيتشه مارتن هيدجر على أكثر من صعيد[3] . وكذلك فقد كرّس الفيلسوف الألماني الكبير كارل ياسبرس K.Jaspers كتابا له[4] ، وذلك كمدخل لفلسفته .

يبدأ نيتشه كتابه « جينيولوجيا الاخلاق » المنشور سنة 1887 م بهذه العبارات : « نحن لا نعرف أنفسنا ، نحن الذين نبحث عن المعرفة . والواقع أننا لم نبحث في يوم عن أنفسنا فكيف يمكن أن يتسنى لنا بأن نكتشف ذاتنا في يوم من الأيام ؟ لقد قيل عن حق بأنه حيث كنزك فهناك قلبك ، وكنزنا حيث تدندن خلايا معرفتنا . ونحن نسير باستمرار نحو خلايا النحل هذه »[5] . هذا النص يختصر كل نقد نيتشه لا للفلسفة فحسب بل أيضاً لكل العلوم ، فنحن في نظره ، نبني خلايا النحل وأعشاشها ونعتقد بأن كل العلم وكل الفلسفة أي الحياة على رحابتها يمكن أن تسكن هذه المساكن الحقيرة التافهة ، حيث لا يعشعش إلا الموت الأصفر . والواقع أن نيتشه لا يقوم بمجرد عملية نقد فقط للفلسفة المتمثلة بشكل أساسي بالميتافيزيقا ، فمثل هذا النقد لن يكون سوى كتابة ميتافيزيقا جديدة . ما يحاوله نيتشه هنا وفي سائر كتبه هو عملية إزالة القناع عن وجه الخطاب الفلسفي والعلمي . فماذا نكتشف وراء القناع ؟

حين يزال القناع نكتشف بأن الاستعارة تلعب دوراً أساسياً في كل الخطاب الفلسفي ، وخاصة في مشكلة الكينونة والوجود ، وعندها نستطيع أن نتبين بأن الحركة الدائبة للتأويل كانت مجرد محاولة تبرير واستعادة لكل المؤسسات القائمة من دينية وأخلاقية وحقوقية . وهنا نرى بأن النسق الفلسفية المختلفة والمتصارعة والتي تدعي بأنها نسق عقلية قائمة على الحجج المنطقية ليست في الواقع سوى عمليات متنوعة لاستعارات متراكمة مستمدة من المؤسسات القائمة ، وذلك من أجل تبرير وجود هذه المؤسسات .

---

(3) Martin Heidegger: Nietzsche 2 t. traduction française de Klossowski, Paris, Gallimard 1971; Le mot de Nietzsche «Dieu est mort» in chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege), Paris, Gallimard, 1962.

(4) Karl Jaspers: Nietzsche, éd. Gallimard, Paris, 1950 .

(5) Nietzsche: La généalogie de la morale, éd. Gallimard, Paris, 1972, p. 7 .

إن النسق المثالي في الفلسفة مثلاً قد أغرته جمالية الخطاب واللغة ، هذه الجمالية المتمثلة باستقرارية الصرف والنحو وبتجريده . ولما كان النحو قد ثبت قواعد مستقرة للغة شعر أفلاطون بالحاجة الى إقامة نسق فلسفي ثابت يكون كمجموعة قواعد الصرف والنحو بالنسبة للغة المتغيرة ، ومن هنا كان عالمه الثابت المستقر ، عالم المُثل الذي لا يتغير بل يفسر كل تغيير طارىء في العالم الحسي .

ومع فرضية وجود عالم ثابت غير متقلب ولا متغير تبدأ عملية ولادة القيم ، وعلى رأسها الوجود الثابت أي الخير الأسمى ، المحرك الذي لا يتحرك ولكنه يعطي القيمة لكل محرك في عالم الكون والفساد . إن مفهوم الوجود أي مفهوم الكينونة الثابتة الذي بدونه ليس من علم ولا من فلسفة هو مفهوم يتفكك ثم يتداعى بسرعة أمام التحليل ، ليصبح مجرد استعارة ميتة أخذناها من علم النحو . الميتافيزيقا تنتج بعد مشكلة الوجود أو الكينونة بقية المقولات مثل مقولة الذات والفاعل والموضوع والكيف . وهذه المقولات تظهر في مختلف النسق الفلسفية ، لا في الفلسفة المثالية وحدها، فنحن حين ننظر بتفحص لفلسفة هيجل فستبين بأن كل همها لم يكن سوى أرخنة (من فعل أرخن historiciser أي محاولة التفسير بالتقدم التاريخي وبمعنى صيرورة التاريخ) المقولات.، أي أن تضع تاريخ ميلاد لكل مقولة فلسفية من الموضوع الى الذات إلى الوعي إلى الحرية ، وبتعبير آخر فإن هيجل يستعيد الإستعارات الميتة ليؤكد بأنها مفاهيم عقلية جاءت نتيجة الصيرورة التاريخية ومسيرة البشرية نحو وعيها لذاتها . بمعنى آخر إن نقد نيتشه يصل هنا إلى راديكاليته فهو ينقض العقلانية التي نشأت عليها كل فلسفة منذ ولادتها . الفلسفة ضحية أكذوبة كبرى فهي تقوم على المفاهيم وتعتقد أن هذه المفاهيم هي نتاج العقل ، في حين أن هذه المفاهيم في حقيقتها ليست سوى استعارات ميتة خادعة همها الأساسي تبرير ما هو قائم وقمع كل جديد يعبر عن قوة الفن ونشوة الحياة . إن كل مفهوم فلسفي هو استعارة ، وما البنيان الفلسفي بل والعلمي سوى مجموعة من الاستعارات الميتة . ولكن كيف يتم ذلك ؟[6] .

الواقع أن الفيلسوف والعالم على السواء يلجأ كل منهما الى الاستعارات الهندسية ، وهذه الاستعارات ، هذا البناء الذي يقيمه الفيلسوف أو يشيده العالم يدل على مدى صحته . الأصحاء يبنون الأهرام أما السقهاء فيشيدون الأوكار والأعشاش ونسيج العنكبوت . الفلاسفة يبنون القلاع المحصنة أي مجموعة المفاهيم ، كي يعزلوا أنفسهم عن الحياة لشدة خوفهم من الحياة ومن عيشها حتى الثمالة . فالمفهوم هو بالضبط الإنسان

(6) أنظر بهذا الصدد الكتاب التالي : S. Kolfman: Nietzsche et la métaphore, éd. Payot, Paris, 1972 .

الشبح الذي زحف الموت الى كل جزء من كيانه . عش النحلة هو الرمز الحقيقي لإرادة التنظيم والدقة والتشدد التي نجدها في المفاهيم الفلسفية ، وصغر العش يدل على صغر معارفنا وعلومنا .

أما الاستعارة الأخرى التي يقول نيتشه بأنها الاستعارة المحببة الى الفلسفة في العديد من كتبه مثل « المعرفة المرحة » Le Gai savoir ومغيب الاصنام «Le Crépus-cule des Idoles» فهي استعارة نسيج العنكبوت ، إذ يؤكد نيتشه بأن مشكلة الوجود أو الكينونة قد سكنت منذ أيام برمينيذس في قصر بني من نسيج العنكبوت . « الحقيقة تسكن قصراً من نسيج العنكبوت بصحبة فيلسوف أصفر شاحب اللون خال من الدم مثل الفكر المجرد » ، وهنا يأخذ نيتشه كمثال للفيلسوف الشاحب الخائف من الحياة الذي ملأ اصفرار الموت وجنتيه الفيلسوف الشهير سبينوزا ، فلقد بنى هذا كتابه الرئيسي « الأخلاق » بشكل هندسي على طريقة النظرية والتعريف والبرهان . والواقع أن نيتشه يستغل هنا الشبه بين إسم الفيلسوف وبين الكلمة الالمانية شبينه Spinne التي تعني العنكبوت .

في نهاية التحليل يعتبر نيتشه كل عقلانية النسق الفلسفية مجرد أنسجة عنكبوت تنتظر الانقضاض على فريستها بعد أن يجف دمها . التنديد هنا بالأساس العقلاني للفلسفة شامل كامل وليس مجرد نقد يهدف الى إجراء إصلاح معين . وراء قناع المفاهيم العقلانية يختبىء نسيج العنكبوت ممثلاً للموت المتربص . ولكن ما الذي ينادي به نيتشه بدل ذلك ؟ أين يكمن الخروج من المأزق الذي أوصلنا اليه نقده الراديكالي ؟

III ـ الاستعارة الحية ، العودة الابدية وبراءة الصيرورة :

المرضى ، وكل الفلاسفة مرضى ، يبنون منازل الموت مثل عش النحل ونسيج العنكبوت ، في نظر نيتشه ، أما الأصحاء فانهم يشيدون الأهرام ، والأهرام رمز للحياة ورمز لإرادة القوة . نيتشه لا يعيب بالتالي على الفلاسفة لجوءهم الى الاستعارة ، فنحن لا نستطيع أن نخرج من الاستعارات ، ما يعيبه نيتشه على الفلاسفة هو استعمال الاستعارات الميتة ، يجب اللجوء الى الإستعارات الحية ، وبدل نسيج العنكبوت يجب بناء الأهرام ، والهرم رمز الحياة والحياة أرحب من مفاهيم الفلاسفة ومن صيغ العلماء . إن النقد الجذري للعقلانية التي ترتكز عليها المفاهيم يقوم به نيتشه باسم الحياة ، ففي نظره الخوف من الحياة أنتج الفلسفة وتجريداتها . ولكن ما هي الحياة بنظره ؟ المفهوم هو الشبح أي غياب الحياة ، أما الحياة فتتمثل قبل كل شيء في العودة الأبدية ، أي أن الحياة تعود باستمرار وعلى فترات متقاربة أو متباعدة بالصورة ذاتها والاشكال نفسها . الحياة عودة مستمرة وتجدد لصور قديمة ، وهذا التكرار يحدث عشرات المرات بل مئات

المرات . وهو يحدث بفرح ولا مبالاة ، وهذا ما يسميه نيتشه براءة الصيرورة . هناك صيرورة مستمرة لم تبدأ في زمان ولن تنتهي في زمان تعود باستمرار بالاشكال والصور السابقة ، دون أن يكون هناك أفضل أو أسوأ .

العودة الدائمة وبراءة الصيرورة هما وجهان لحقيقة واحدة ، حقيقة الحياة والوجود . ويذهب نيتشه الى أبعد ما يمكن في فكره هنا إذ يؤكد في كتابه « إرادة القوة » بأن الوجود كما هو لا معنى له ولا هدف ولكنه يعود باستمرار دون أن يبلغ العدم . الحياة الدائمة الأبدية هي هنا على هذه الأرض وهي حياة لا هدف لها ولكنها لن تنتهي في أي يوم من الأيام ، كما انها كانت منذ الأزل . ليس هناك من تقدم على الإطلاق فنفس الأشكال ونفس الصور تعود من جديد وباستمرار ، دون أن تبغي الحياة تحقيق أي مشروع معين . هناك خلود للصيرورة .

غير أن العودة الأبدية تعني أيضاً ديونيسوس المتعطش للحياة ، الثمل بخمرة الوجود ، الفرح فرحاً جنونياً بأنه يستطيع تنفس هواء الحياة والمتعة . غير أن ديونيسوس ليس ثملاً فقط إذ إنه فنان كذلك وفنان كبير أطلق العنان لجنون عبقريته ولنشوة الوجود ، الجنون الخلاق هو إذن أحد أبعاد العودة الأبدية ، غير أن ديونيسوس هذا يعي تماماً أبعاد الوجود فهو لا يستسلم لأوهام أفراح الحياة ، لذا فإنه يرضى وهو متشائم بمأساة الحياة ، وهذه المأساة التي لا تغيب عن باله لا تخيفه بل يتقبلها ببطولة وشجاعة ، فلا يعود عنده خوف منها .

إن براءة الصيرورة تعني رفض مقولة الخير والشر إذ لما كانت الصيرورة ، كان كل شيء مباحاً ومسموحاً به ، وقد مات الإله الرقيب ، وكل ألواح القيم قد تحطمت .

فكر نيتشه هنا يقترب من فكر الروائي الروسي دوستويفسكي Dostoicevski في كتاب « الشياطين » «Les Démons / Les Possédés» . ولقد اعترف نيتشه بأن مؤلف الإخوة كارامازوف كان وحده الذي علمه شيئاً في علم النفس . في رواية الشياطين هناك شخصية كيريلوف الذي يريد أن ينتحر ليزيل الفارق الأساسي بين الانسان والإله ، إذ إنه يريد أن ينتحر دون خوف ودون محاولة الهرب من شيء . وبموت الخوف يولد الإنسان الجديد الإلهي الذي يؤكد إرادة الانسان .

IV ـ ملاحظات حول نقد نيتشه للفلسفة

هناك ملاحظات تفرض نفسها ولا بد من إبدائها أمام محاولة نيتشه اقتلاع كل أساس عقلاني للفلسفة ، ويمكن تلخيص هذه الملاحظات على الشكل التالي :

أ ـ كان أرسطو قد سبق نيتشه الى إقامة نقد للفلسفة قائم على اعتبارات لغوية إذ أنه قال في كتاب « ما بعد الطبيعة » متحدثاً عن أفلاطون ونظرية المشاركة في عالم المثل بأن أي تأكيد على أن الأفكار أو المُثل هي نماذج للأشياء الحسية هو بمثابة لفظ كلام لا معنى له ، واللجوء الى استعارات شعرية .

ب ـ رغم تنديده بالفلسفة والسخرية منها إلا أن نيتشه تأثر كثيراً بفكر واحد من أوائل الفلاسفة وهو اليوناني هيراقليط Héraclite الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد ، فلقد كان هذا أول فيلسوف ينادي بالصيرورة كقاعدة دائمة للوجود[7] .

جـ ـ إن أبدية الزمن أو كما قال الفلاسفة العرب في العصر الوسيط قدم العالم قضية تطرح مشكلة علمية ومنطقية . إن أطروحة زمن يتراجع باستمرار الى ما لا نهاية هي أطروحة جاءت من أرسطو غير أنها ليست بأطروحة أكيدة علمياً . لقد أكد الكندي بأن إمكانية التراجع الى ما لا نهاية هي إمكانية بالقوة لا بالفعل . والمعطيات العلمية الحديثة تميل إلى أطروحة الكندي لا أرسطو ومن بعده نيتشه ، فنحن نعلم أن كرتنا الأرضية بأكملها لم تكن موجودة قبل خمسة مليارات سنة . كوكبنا له عمر وكل النظام الشمسي له عمر ومهما طال هذا العمر فهو متناه .

د ـ هناك خلط أساسي عند نيتشه بين الفني والعملي : إذا كانت براءة الصيرورة لها ما يبررها في ما يتعلق بالفنون ، وربما في الاكتشافات العلمية قبل أن تتقنن ، فإننا لا نستطيع تأكيد الأمر ذاته بما يخص علاقات البشر الإجتماعية والدولية ، فمهما كانت موسيقى فاجنر صاخبة وتصرخ بحبها للحياة فإنها تظل بريئة براءة الجمال ، أي أنها لا تضر بالضرورة أحداً ، غير أن نشوة الحياة قد تتحول الى جند يحتل الآخرين ويستعبدهم باسم الحياة وإرادة القوة والإنسان المتفوق .

ديونيسوس جيد وجميل في عالم الفن ، عالم الإبداع الشعري والموسيقي ، هذا العالم المزخرف بكل ألوان الخيال ولكن لون دماء الأبرياء لا يمكن أن يبرره أي شغف بالحياة .

هـ ـ إن كانت الصيرورة بريئة فإن جميع الأنظمة الفلسفية وجميع الفلاسفة ، وهم جزء من هذه الصيرورة ، هم أبرياء أيضاً ، ولا نعود نفهم عندها نقد نيتشه . سبينوزا من خلال قصر نسيج العنكبوت يستطيع أن يصرخ في وجه نيتشه بحقه في البراءة باسم فلسفة نيتشه ذاتها . هذا عدا عن أن نيتشه يعيب على الفلاسفة خوفهم من الحياة ،

(7) أنظر : Héraclite: Fragments, traduction A. Jeannière 2em éd. revue et augmentée, éd. Aubier Montaigne; Paris, 1977.

وبالتالي فإن الخوف من الحياة سيء ، وهناك إذن عند نيتشه عودة للوح للقيم .

و ـ في وجه براءة الصيرورة كما عرّفها نيتشه يمكننا أن نرفع البراءة التي نادى بها دوستويفسكي : البشر صالحون حتى آخر واحد منهم ، ومن يعلمهم مثل هذه الحقيقة يُنهِ تاريخ البشر كتاريخ عنف مستمر .

V ـ أدموند هوسرل E. Husserl وأزمة العقلانية الأوروبية

حين وصل النازيون الى الحكم في أوروبا كان هوسرل في الرابعة والسبعين من عمره ، وقد بذل كل جهده العقلي للدفاع عن منهجيته ، الفينومينولوجيا أو الظاهراتية . وفجأة مع التغيير الجذري السياسي أحس بحاجته إلى شيء غير الدفاع عن الأنا ووصفها وكشف معناها . أحس بأزمة خانقة تعصف في كل الغرب وتهدده ببربرية مميتة . لا بد إذن من طرح الأزمة في كل أعماقها ومعرفة أسبابها ، وهذا قاده الى نوع من فلسفة التاريخ . إلى نوع من التأمل في العقلانية وفي المعنى الأخير لكل أوروبا أي لكل الحضارة الغربية . . عاش هوسرل سنواته الأخيرة إلى حين وفاته سنة 1938 م وهو يحاضر عن هذه الأزمة في العقلانية الغربية وأدركته المنية وهو ما يزال يعمل دفاعاً عن الفلسفة وعن العقلانية . وقد جمعت محاضراته ومقالاته حول هذا الموضوع في كتاب عرف باسم كريزس Krisis أي الأزمة ، أزمة العلوم الأوروبية والإنسانية الاوروبية . وهو يعد بمثابة وصية مؤلفه[8] . ويمكن أن نختصر موقف هوسرل على الشكل التالي :

ـ الأزمة الحالية هي في عمقها أزمة علوم وأزمة حضارة أي أنها أزمة عقلانية ولا يمكن حلها إلا حين نعرف الغاية من كل تاريخ أوروبا أي حين نحدد مفهوم أوروبا والصورة الروحية لها .

ـ حين نبحث عن المعنى الأخير للتاريخ الفكري الأوروبي نرانا أمام ضرورة تحديد مكان ولادة أوروبا وزمان هذه الولادة . لقد ولدت أوروبا في اليونان مع ولادة الفلسفة في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد . ولقد اقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة . هناك إذن استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية المعاصرة . والصورة الروحية لأوروبا هي في الحياة الداخلية

---

(8) أنظر الترجمة الفرنسية : Edmund Husserl: La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit et préfacé par Gerard Granel, éd. Gallimard, Paris, 1976.

أنظر كذلك للمؤلف نفسه كتاب La crise de l'humanité européenne et la philosophie, traduction Paul Ricœur, éd. Aubier Montaigne, Paris.

الروحية ، في المهمة اللامتناهية للعقل ، « فالعلم الأوروبي ولد من الأفكار التي أنتجها العقل أي روح الفلسفة » .

ـ إن الأزمة التي تجتازها أوروبا حالياً هي أزمة مصير ، إذ أن أوروبا تمر بأزمة وجود وهي تشكل خطراً داهماً مميتاً ، إذ ليس هناك سوى حل من اثنين : « فإما أن تتلاشى أوروبا وهي تصبح أكثر فأكثر غريبة ومبتعدة عن معناها العقلي الذي يشكل المعنى الحيوي لوجودها لتغرق أخيراً في بحر الحقد على الروح وفي مستنقع البربرية » وإما أن تعرف أوروبا حقيقتها وتتغلب على كل شك حول مصيرها ومهمتها الحضارية فتولد من جديد من داخل أزمتها ومن « رماد الشك المدمر » وبفضل بطولة العقل لتشرق شمس مستقبل عظيم ودائم لكل البشرية .

ـ إن الأزمة الراهنة بالرغم من أنها أزمة في العقلانية الأوروبية وبالرغم من أنها مصيرية إلا أنها أزمة عرضية أي أنها أزمة عابرة . هذه الأزمة لا تطال جوهر العقلانية إذ إنها مجرد مثل ظاهري للعقلانية . جوهر العقلانية لا تمسه الأزمة ولا تطاله العاصفة ، ما حدث هو أن العقلانية في أوروبا المعاصرة أصبحت ضحية الاستلاب « حين انحدرت فانغمست في المذاهب الطبيعية والموضوعية » . الأزمة تطال إذن في نهاية التحليل عقلاً في حقبة تاريخية ، تطال العقل الغربي الحالي الذي كان همه النجاح والمنفعة . هذا العقل أنتج مختلف أنواع النسبيات كالنفساوية psychologisme والطبيعاوية naturalisme والعلماوية scientisme وهي كلها ترفض تعالي العقل وترفض البحث في الأنا المحض ، الأساس الوحيد الصلب من أجل إقامة علم نفس حقيقي .

ـ هناك في النهاية خطر حقيقي يتربص بالإنسانية الغربية وهو خطر الشك في كل شيء ، وخطر التعب أمام طغيان المذاهب الموضوعية وبالتالي هناك خطر الإستسلام اللاأدرية حديثة ، والخوف من خوض معركة الروح لأنها معركة طويلة الأمد تحتاج إلى نفس طويل ، والخوف كل الخوف أن تستسلم أوروبا للموجة الكاسحة من المدارس الوضعية والنسبية فتغرق في بحر الشك وتنسى نفسها ، فيغوص العقل ويتعطل عن عمله الإبداعي الروحي ، وتسطع شمس اليأس ، شمس العقلانية الزائفة التي أخذتها موجة الحصول على النجاح السريع ، وعلى النفع المباشر .

VI ـ ملاحظات حول دفاع هوسرل عن العقلانية والعقل

لا بد أولاً من الإعتراف بأن ما قام به هوسرل في سني حياته الأخيرة يشكل فعل إيمان لا يتزعزع بقيمة العقل وبالحاجة للعودة الى روح الفلسفة من أجل تجديد الإنسانية . ولكن هل استطاع هوسرل أن يرى بالضبط كل العواصف الآتية على الغرب

من شتى النجاحات العلمية ؟ إن دفاعه عن علم نفس قائم على الوصف والقصدية والأنا المحض وتعالي العقل لم يمنع هذا العلم من أن يستقل كلية عن الفلسفة ، ويصبح علماً موضوعياً له منهجياته الوضعية . لقد كان علم النفس آخر علم يستقل عن الفلسفة وكان يجب تركه يستقل دون ضجيج ، فمن حقه كغيره من العلوم الإنسانية أن يؤسس وضعيته الخاصة به .

إن هوسرل حين ذهب يبحث عن الغائية الأخيرة لأوروبا وتاريخها أكد بوجود إستمرارية لأوروبا منذ عهد اليونان القدماء . فهل هناك حقاً إستمرارية بين التراث اليوناني القديم والحضارة الغربية ؟ هوسرل يلتقي هنا مع تلميذه الشهير هيدجر بالقول بأن الفلسفة أوروبية وواحدة لم تتغير منذ مؤسسيها قبل سقراط . غير أن هذه وجهة نظر ليست أكيدة . لقد أكد فوكو في « الكلمات والأشياء » بأن الابستمة داخل الحضارة الغربية نفسها قد مرت بانقطاعات عدة ، وبالتالي فإن الإعتقاد بوجود استمرارية حضارية منذ عصر النهضة الى زماننا المعاصر أمر خاطىء[9] أو على الأقل يحتمل المناقشة ، فكيف والأمر يتعلق بحضارة بعيدة جداً عن الحضارة الصناعية الغربية المعاصرة . أن تأثر الغرب بالفلسفة اليونانية أمر أكيد وهو مستمر غير أن التأثر شيء واستمرارية الغائية الحضارية أمر آخر ، إذ ليس من الصعب البرهنة على أن الإشكالية التي كانت تسود الحضارة اليونانية تغيرت جذرياً مع الحضارة الأوروبية .

إن وضع هوسرل اللائمة في الأزمة التي تعصف في العلوم الأوروبية على العقلانية المنغمسة في العملي وفي المدارس الطبيعية والوضعية والموضوعية ، وتأكيده بأن العقل براء من هذه العاصفة ، قول يستدعي بعض الدهشة ، ذلك أن الفلسفة عند اليونان لم تكن تبغي أية منفعة مادية كما يؤكد أرسطو ، غير أن الحال قد تغير كلية منذ القرن الثالث عشر في الغرب ، منذ أن لم يعد العمل رمز استعباد الإنسان بل أصبح طريق خلاصة . العقل الغربي منذ أن كان ، كان منغمساً في النافع وبالتالي كان يبحث عن النجاح وعن الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يطمح اليه من رفاهية ، وتمتع بخيرات الأرض . هذا العقل كان إذن يلهث وراء الوضعيات والمنهجيات الموضوعية لأنها وحدها كفيلة بأن تجعله سيد الطبيعة ، وان يخضعها لإرادته ويتحكم بها كما يشاء .

إن إرادة النجاح والسعي وراء المنفعة المادية المباشرة قد ميزت العقل الغربي عن العقل اليوناني الذي يريد أن يعرف قوانين الظواهر الطبيعية ليحترم الطبيعة ويتبعها ، في

---

(9) أنظر كتاب Michel Foucault. Les Mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966 وصدرت ترجمته الى العربية عن مركز الانماء القومي ، بيروت .

حين كان الغربي وما يزال يريد الهيمنة من أجل الكسب المادي والمنفعة . ويكفي بهذا الصدد أن نعلم بأن ديكارت ، رائد العقلانية الغربية الحديثة يردد عدة مرات كلمة منفعة utilité بمعناها المادي المحض ، وحتى في كتابه حول « انفعالات النفس » يقول بأن الحب نافع للصحة (انفعالات النفس ، المقالة السابعة والتسعون)[10] . غير أن ما له دلالته في هذا الصدد هو ما يختم به ديكارت كتابه « مقال عن المنهج » «ولكني على أثر تحصيلي لبعض المعارف العامة في علم الطبيعة واختباري لها في معضلات مختلفة خاصة ، لاحظت مدى ما تستطيع أن تقود اليه ، ومبلغ إختلافهـا عن المبادىء التي يستعان بها حتى الآن ، على أثر ذلك إعتقدت انني لا أقدر على إبقائها مختبئة . . . لأن هذه الأنظار في علم الطبيعة بينت لي إمكان الوصول الى معارف مفيدة للحياة فائدة كبيرة ، وبدلاً من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فإنه يمكن أن نجد عوضاً عنها فلسفة عملية ، بها إذا عرفنا ما للنار والماء والهواء والكواكب والسماوات ، وكل الأجرام الأخرى التي تحيط بنا من قوة واعمال ، معرفة متمايزة كما نعرف مهن صناعتنا المختلفة ، فإننا نستطيع استعمالها بنفس الطريقة وفي كل المنافع التي تصلح لها ، وبذلك نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة ، وهذا جدير بأن يرغب فيه لابتداع ما لا يحصى من المصنوعات التي تجعل المرء ينعم بدون جهد بثمرات الأرض وبكل ما فيها من أسباب الرفه »[11] .

من الواضح أننا هنا أمام عقل منغمس كلية بالنافع وهمه الراحة المادية ، ويعرف ما في العلم الطبيعي من إمكانات لـلإستثمار التكنيكي ، ويعلم بـأن التقدم العلمي والتقني مفتوح الى ما لانهاية، أي أنه يتطور باستمرار ويتحسن وينتج آلات جديدة أنفع للإنسان ورفاهيته المادية . فإلى جانب ديكارت مكتشف الكوجيتو هناك ديكارت آخر هو منظر التقدم العلمي والتقني .

VII ـ جاك دريدا وتفكيك مركزية العقل

ما يزال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Derrida في أوج عطائه ، وهو غزيـر الإنتاج ، وقد ولد سنة 1930 وعلم في دار المعلمين العليا ، غير أننا سنتوقف عند أحد كتبه فقط لأن فيه يحاول أن يطرح أهمية علم الكتابة كعلم مستقل عن الأفكار الفلسفية المسبقة ، فإذا به يثير عاصفة ضد كل التراث الفلسفي بل والعقلي في الغرب ، هذا

(10) Descartes: Œuvres et lettres, éd. Gallimard, Paris, 1970, p. 741.

(11) رينيه ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثالثة 1985 .

الكتاب الصادر سنة 1967 جعل من مؤلفه أحد ممثلي البنيوية في الفلسفة . الكتاب هو « في الغراماتولوجيا » أي في علم الكتابة[12] . المشكلة الأساسية في الكتاب هي تحرير علم الكتابة من كل ما كان يتحكم فيه فيمنعه من بلوغ إستقلاليته والتفكير فيه بغير الطرق الميتافيزيقية . وهذا يقود مؤلفنا الى البحث عن أصل الحقيقة فيجد في البداية واقعاً وهو بأن كل تاريخ الفلسفة ، رغم كل الإختلافات ، ليس فقط من أيام أفلاطون حتى عقلانية هيجل بل حتى منذ الفلاسفة الذين سبقوا سقراط إلى آخر فيلسوف معاصر كبير وهو الألماني هيدجر ، نسب كل حقيقة الى العقل أو اللوغوس . العقل كان المركز الأساسي ، وهذه المركزية شكلت نوعاً من الامبريالية التي أخذت تطغى على البشرية ، هناك إذن مركزية أولى هي مركزية العقل تحولت الى مركزية أثنية ، عنصرية إلى مركزية الغرب . ولقد كان علم الكتابة الضحية الأولى لهذه المركزية، فبدل النظر اليه بما هو نظر اليه على ضوء الافكار المسبقة ، والكتابة أعطت الفلسفة إحدى مشكلاتها الرئيسية وهي إزدواجية الإنسان أي تركيبه من نفس وجسد ، والكتابة أمدت هذه المشكلة بكل استعاراتها « فالكتابة والحرف والتسجيل الحسي اعتبرها التقليد الغربي باستمرار الجسد ، المادة الخارجية للروح وللنفس وللفعل وللكلمة » . علم الكتابة هو إذن أول ضحايا ميتافيزيقا مركزية العقل ، هذه المركزية التي تدلنا على أصل غير حقيقي للحقيقة . فما هي الحقيقة حين ننظر الى الغراماتولوجيا وحدها ؟ « إن العنصر الصوتي ، المفردة ، الملء الذي يسمى الحسي لا يمكن أن تظهر على ما هي عليه بدون وجود الاختلاف أو التباين والتعارض . فالواقع إن الظهور وعملية الاختلاف تفرضان توليفاً أصلياً لا تسبقه أية بساطة مطلقة . وهذا هو الأثر الأصلي ، فبدون حفظ وبصمة في الوحدة الدنيا للتجربة الزمنية بدون أثر يحفظ الآخر كآخر في المثيل لا يمكن لأي اختلاف أن يقوم بعمله ، ولا لأي معنى أن يظهر . . . إن الأثر الصرف هو التخالف »[13] . واضح هنا أن دريدا يكتشف الأصل الذي لا يمكن لأي أصل أن يقوم بدونه ، الأصل الذي يؤسس كل أصل في عملية الاختلاف القائمة في اللغة ، هذا التمايز هو الذي يؤسس كل شيء ، وهو ليس بحسي ولا عقلي ، ليس بمادي ولا روحي ، بل انه هو الذي يؤسس كل هذه المقولات إضافة الى مقولة الذات والموضوع ، والمبنى والمعنى ، والمظهر والدلالة . وهذه الآخرية altérité هي ما يسميه دريدا الأثر trace أو التخالف . كل هذا جيد ولكن دريدا يستنتج منه عملية تفكيك كاملة لكل

---

(12) أنظر : Jacques Derrida: De la grammatologie éd. Minuit, Paris, 1967.

وكذلك : Jean Greisch: Herméneutique et Grammatologie, éd. CNRS, Paris, 1977

(13) Jacques Derrida: de la grammatologie p. 91-92 .

التراث العقلي الفكري الغربي . إن أصل كل الأصول وهو الأثر أي التخالف أي الاختلاف الجوهري الذي يكمن وراء الحسي والعقلي ويؤسسهما ، هذا الأصل هو بكل بساطة بلا أصل ، بمعنى أنه لم يأت من جهة ، بل كان الشرط الذي بدونه لم تكن المفاهيم الفلسفية كلها . ومن هنا كانت فلسفة دريدا بلا مركز ، وهو هنا يذهب الى أقصى ما يمكن في التحليل ليفكك الأساس الذي قامت عليه العقلانية الغربية فيتهاوى صرح الفلسفة والأخلاق ويلتقي دريدا مع نيتشه في براءة الصيرورة .

VIII ـ لدى دريدا محاولة جادة للخروج من كل التراث الفلسفي :

وهولا يخفي ذلك بل يعمل للخروج من استعمار العقل وامبريالية مركزية اللوغوس ، بل وانه يستعمل لغة العرفين حين ينبئنا بقرب زوال ميتافيزيقا مركزية العقل وزوال حضارة الكلمة . غير أن الملاحظة التي تفرض نفسها هنا هي هل من حق الفيلسوف نقل حقيقة في أحد العلوم ومحاولة إسقاطها على كل الفكر البشري ؟ نحن نعرف وكل علماء الألسنية يعرفون بأن ليس في اللغة إلا مجموعة اختلافات ، ولولا هذا الاختلاف في الدال والمدلول لما كانت أية لغة ممكنة . ولكن هل يجوز نقل هذه الحقيقة بالطريقة التي فعلها دريدا حين جعلها نقطة إنطلاق للبحث عن أصل الحقيقة ، كل حقيقة ؟ يقول كبير ألسني عصرنا فردينان دي سوسور بأن مشكلة الأصل ليست مشكلة ألسنية ، لأن الألسنية تنطلق دوماً من لغة قائمة وقد تشكلت . باختصار هذه المشكلة لا معنى لها على الإطلاق ، وهي دخيلة على كل علوم اللغة[14] .

IX ـ خاتمة

منذ القدم والعقلانية تتعرض للهجوم والتنديد والتجريح إلا أنها تخرج في كل مرة وقد تجددت واكتسبت حياة ثانية ، وذلك بالرغم من النكسات التي تصيبها أحياناً لفترات طويلة ، في كل مرة تهب عواصف عاتية تريد أن تقتلع الأساس الذي تستند إليه سلطة العقل . ولقد ذهب العقل في سبات طويل في العديد من الفترات في تاريخ البشرية القديم والحديث ، إلا أنه استطاع في كل مرة ، بفضل المجهود النقدي الملح ، أن يستفيق وهو أكثر حيوية واندفاعاً ، ذلك أن العقلانية مثل الديمقراطية ، وهذه هي إبنة العقلانية وربيبتها ، يتلذذ الكثيرون في إظهار عيوبها ونقاط ضعفها إلا أنهم يعلمون أنها ، رغم كل نقائصها ، تظل النظام الأفضل ، وخشبة الخلاص الوحيدة في وجه انزلاق البشرية نحو البربرية .

---

(14) Ferdinand de Saussure: Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971, p. 105.

لقد عاب هوسرل ، كما أسلفنا ، على العقلانية انغماسها في العملي والنجاح والوضعيات ؛ وليس يعيب العقلانية مثل هذا الإتجاه ، فنحن نعيش في عصر ازدهار العملي والصناعي ، ولا شيء يوقف التقدم التقني كما قيل . العقل يستطيع أن يشرد كما يشاء لا تقيده إلا الحرية نفسها التي هي إبداع ومهمة مفتوحة على لا تناهي الروح الخلّاقة . ذلك أن العقلانية حين تصبح نسقاً فكرياً مغلقاً تتحول إلى نظام هندسي كما فعل سبينوزا أو إلى مسيرة تاريخية مخيفة تسحق كل شيء في طريقها على غرار نسق هيجل ، أي أن العقلانية تتحول في نهاية المطاف إلى حتمية تطال كل شيء في الكون حتى الوجود والكينونة .

كل العواصف التي هبت لم تستطع أن تسكت صوت العقل ولا أن تخرس العقلانية ، غير أن الخطر الأكبر يظل إغلاق العقل على ذاته في حضارة آلية تسلب الحرية الفردية مقابل تأمين الراحة والرفاهية . العقل حرية والحرية لا تقيدها سوى آفاق الأبعاد اللامتناهية .

القسم الثالث

الحضارة الغربية والفلسفة

الفصل الأول

الفلسفة الغربية كمؤشر للمشروع الحضاري

1 ـ تمهيد

القراءات المتعددة المحتملة للفلسفة : إن كل نص أدبي يحتمل أكثر من قراءة واحدة ويحمل أكثر من معنى ، وقد تكون قابلية النص المكتوب للتأويلات المختلفة دليل غنى هذا النص وتشعب التجربة الإنسانية . والفلسفة ، كنص مكتوب يعبر عن مختلف تجارب الأمم ومعاناتها ، تتقبل تعدد القراءات وتباينها ؛ ولسنا هنا بصدد تعداد كل هذا التعدد ، إلا أننا نستطيع أن نقول بأن أول هذه القراءات وأكثرها رواجاً تلك التي تعاملها كتأمل في الحياة وكنظرة الى الوجود غير آخذة بعين الاعتبار كل الخلفيات الإجتماعية والتاريخية التي تخفيها مثل وجهة النظر هذه . الفلسفة في هذا المنظور تصبح أدباً تأملياً ، وعظة أخلاقية ، وبنتاً للحكمة ، لا تكاد تختلف عن الفنون والأدب إلا بلجوئها الى العقل أو بالأحرى الى مسحة عقلانية تغلف فيها حججها . هذه القراءة يمكن أن نعتبرها قراءة الفلسفة كأدب فلسفي أي كتعبير لحاجة أساسية لدى الإنسان ، في كل عصر وكل بيئة ، للتأمل في الحياة ومعناها ، وللنظر في علاقة الإنسان بالكون. والفلسفة التي تتقبل مثل هذه القراءة هي الفلسفة بمعناها التقليدي الأشمل ، وقد أطلق عليها الباحثون إسم الفلسفة الدائمة الخالدة التي تظل تظهر الى السطح رغم تقلبات المعطيات ، وازدياد أفق معرفة الإنسان . إلى جانب هذه القراءة هناك محاولة لقراءة الفلسفة كتابع للعلوم ، وفي مثل هذه الرؤية تصبح الفلسفة مدينة بمعظم إشكالياتها الجديدة الى تطور العلوم وإلى الإكتشافات العلمية المتجددة . الفلسفة هنا لا تسبق العلوم بل تخضع لها وتعكس صداها ، فالفلسفة النقدية لكانط مثلاً لم تكن ممكنة بدون كل التطورات العلمية التي حدثت في القرن الثامن عشر . على ضوء مثل هذه القراءة تصبح العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية الخزان الذي تنهل منه الفلسفة باستمرار ،

وكتاب التطور الخلاق لهنري برغسون ليس سوى أحد الشواهد الحديثة على مثل هذا القول .

ثم هناك القراءة النقدية الأيديولوجية للفلسفة ، هذه القراءة تحاول دوماً كشف النقاب عن الخلفيات العقائدية التي تخفيها كل فلسفة لتكشف النقاب عن القوى الفعلية التي كانت وراء ظهور الفلسفة كتعبير أيديولوجي لفئة من المجتمع تعلن شيئاً وتخفي الأهم . ثم يمكننا أيضاً قراءة الفلسفة كتعبير ثقافي . هذه القراءة تحاول أن تظهر أوجه التشابه الخفية بين الأنساق الفلسفية العقلية السائدة في فترة معينة وبين بقية الفنون كالفن المعماري والموسيقى .

هناك إذن قراءات متعددة ممكنة للفلسفة ، ونحن لن نحاول هنا التمييز بينها ونقدها فليس هذا غرضنا ، ما سنقوم به هو قراءة جديدة للفلسفة الغربية كمؤشر لفهم الدينامية الداخلية للحضارة الغربية ثم محاولة تبرير وجهة النظر هذه .

2 ـ قراءة جديدة للفلسفة الغربية

إن الفرضية التي يقوم عليها عملنا هي أن الفلسفة ، رغم تعقيد النسق العقلانية التي تشيدها ، ورغم التجريدات المعقدة التي تلجأ إليها ، ورغم الاختلافات الكبيرة بين مختلف مدارسها المتصارعة ، تخضع ، في إشكالياتها ومسار تطورها ، إلى دينامية داخلية تعبر عن روح هذه الحضارة .

حين تحاول مثل هذه القراءة أن تكتشف هذه الدينامية الداخلية من خلال النصوص الفلسفية فإنها تجعل من مجمل هذه النصوص المؤشر لما هو غائب ولكنه الأهم . هذه النصوص تصبح الإشارة التي تدل على ما ليس في النص ولكنه السبب الحقيقي للنص ، وبتعبير آخر فإن هذه القراءة تفترض بأن لكل حضارة ، مهما كانت أوجه التشابه التي تجمعها مع الحضارات الأخرى ، ميزاتها الداخلية وخصائصها التي تكون سبب تفردها ، وإن الفلسفة تعكس هذه الميزات ، وإن بطريقة غير معطاة من الوهلة الأولى . كل شيء يجري كما لو أن الشعوب التي تخلق حضارة معينة ، تتبع في بحثها الدائب لتحقيق ذاتها ، قوى عميقة تدفع بها نحو غاية تتضح أكثر فأكثر عبر أجيالها المتعاقبة ، وتبدي الفلسفة ، من خلال تنوع مناهجها وتعدد أنظمتها ، هذه القوى التي تشكل ، في نهاية المطاف ، المشروع الحضاري الأصيل الذي تحمله فئة من البشرية في فترة من تاريخها الطويل .

إن مثل هذه القراءة تحل المشكلة القائمة حول علاقة الفلسفة بالعلوم وبتغيير

المجتمع . هل الفلسفة سباقة للعلوم أم أنها تخضع لمدى تطور هذه الأخيرة ؟ هل الفلسفة أداة ـ أو على الأقل إحدى أدوات ـ تغيير المجتمع أم ان هذا يتغير بفعل قوى أخرى ، والفلسفة لا تفعل شيئاً غير أن تكون صدى لهذا التغيير ؟ هذه القراءة تتخطى هذين السؤالين إذ ان المشروع الأساسي الذي تسعى حضارة معينة لتحقيقه هو الدافع الحقيقي للموقف من العلوم والتحكم في وجهة توجهها وفي منهجياتها والغاية التي تسعى إليها ؛ كما ان هذا المشروع الحضاري يشكل الدينامو الأساسي لكل تطلعات المجتمع وإرادة التغيير فيه . والفلسفة حين تعكس ، من وراء تعقيداتها وتنوعاتها واختلافاتها ، المشروع الأصيل للحضارة فإنها تقيم في المرحلة الأولى علاقة جدلية مع التطور العلمي والتطلع الاجتماعي ، تتأثر بمستجداتها وتحاول في مرحلة ثانية فتح الآفاق الجديدة لها ، غير أنها في نهاية المطاف تصب مع كافة العلوم والتحولات الإقتصادية الإجتماعية في معين واحد هو المشروع الحضاري المتميز .

ومما تجدر ملاحظته أن مثل هذه القراءة لا تحاول أن تتتبع التطور الحضاري لمختلف الشعوب لتقيم بينها المقارنات ، لترى مدى التقدم الحاصل في ميدان معين بل هي ، في محاولتها إجلاء الشخصية الأساسية للحضارة موضع الدرس ، تشدد على ما يميز هذه الشخصية ، ومن هنا فلا يعود المهم ما استعارته من الحضارات الأخرى ، بل ما فعلته بما استعارته . ذلك أن الواقع هو أن كل الحضارات استعارت الكثير من عناصرها ومقوماتها من غيرها ، غير أنها أدمجت هذه المقومات في مجموع إشكالياتها لتستعملها في معركتها هي ، فلقد عاشت الفلسفة الغربية مثلاً حتى نهاية القرن الثاني عشر على الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة بشكل رئيسي ، إلا أنها كيفت هاتين الفلسفتين حسب حاجاتها واشكاليتها الخاصة بها التي كان يجهلها اليونانيون كلية ، وكذلك فعلت بالرشدية حين جاءتها في القرن الثالث عشر . وبتعبير آخر فإن هذه القراءة تبحث عن الخاص والمميز قبل أن تبحث عن الكلي والعام ، تحاول الغوص إلى المتفرد قبل أي حكم على كليته وشموليته ، فإن كانت البشرية كلها تشارك في مجمل المشاكل التي تطرح على الإنسان ، إلا أن الأهم يبقى الموقف الخاص الذي تتخذه كل مجموعة معينة من البشر تجاه الطبيعة والعلم والفرد ـ نواة المجتمع ـ أي أن ما يجب تسليط الأضواء عليه هو الجواب الخاص المتفرد داخل السؤال العام .

غير أن إحدى مفارقات هذه القراءة ، أنها وهي التي تدافع عن الشخصية المميزة لكل حضارة ، وتحاول أن تجد في الرد الخاص لمجموعة الأسئلة المتعلقة بالفرد ومحيطه الطبيعي وهدف معرفته هذا التفرد ، تتبع منهجية التركيب لا التحليل ، بمعنى أنها تبحث عن العام والشامل من وراء الخاص والمختلف ، وبتعبير أوضح فإن فرضية عمل

هذه القراءة التي ستحاول أن تبرهنها هي أن الفلسفة الغربية أكانت مثالية أم واقعية ، نقدية أم تجريبية ، وضعية أم برغماتية ، روحية أم مادية ، تخضع كلها لدينامية داخلية خاصة بها أي أنها تمثل بمجملها طرقاً متنوعة من أجل غاية واحدة تتضح أكثر فأكثر من خلال التطورات الإجتماعية والإنجازات العلمية .

3 ـ المشروع الحضاري الغربي الأساسي

بعد هذه المقدمة المنهجية النظرية نستطيع الآن أن نتكلم عن الدينامية التي تحكمت في كل الحضارة الغربية ، والتي تعكسها الفلسفة من خلال مدارسها المتشعبة . هذه الدينامية هي الصراع المستمر من أجل انتزاع الحريات المجسدة للفرد من كل السلطات التي كانت تتحكم في مصيره وتحاول أن ترسم له مسبقاً خط سيره ، وكانت طريقتها لتحقيق ذلك هي تحويل كل مشكلة أخلاقية إلى مشكلة فيزيائية ليتسنى حلها ، ثم بعد ذلك ترك الناحية الأخلاقية لتقدير الفرد .

لقد تجسدت السلطات بصور ثلاث مختلفة للأب : السلطة العليا الترنسندنتالية ، والسلطة المدنية المتمثلة بالملك أي بحكام الأرض ، والسلطة الأبوية ، والصراع ضد هذه الوجوه الثلاثة للسلطة لم يكن ممكناً دون أمرين هامين يتكاملان. في الواقع ، وهما أولاً التعبد للعمل وبشكل خاص لعمل الفرد ، واعتبار العمل والثقة بالنفس الطريق الوحيد نحو خلاص الانسانية وسعادتها ، وثانياً الثقة بالفرد واعتباره قادراً على فعل الخير لو ترك أمام حريته ، ورفعت عنه كل أنواع القمع التي يمارسها المجتمع .

يبدو نضال الفلسفة الغربية من أجل الحريات المجسدة للفرد في موقف هذه الفلسفة تجاه الطبيعة والعلم والفرد . لقد وقف اليونانيون موقف التأمل في الطبيعة محاولين فهم قوانينها وأنظمتها ليتمشوا مع هذه القوانين الثابتة التي تتحكم فيها ، ولقد رددوا باستمرار وجوب احترام الطبيعة والسير معها ، وكان الكون مليئاً بالأسرار والآلهة والأساطير ، فكان لا بد من الوقوف بخشوع أمامه ، أما الفلسفة الغربية فقد تخلصت سريعاً من الموقف التأملي نحو الطبيعة ، وقبل نهاية القرون الوسطى ، لتزيل عنها كل طابع مقدس لتسيطر عليها وتسخرها لخدمة الفرد . كان اليوناني يبحث عن القوانين التي تسيّر الطبيعة ليحترم هذه القوانين ويكيف حياته معها ، أما الغربي فقد اعتبر الطبيعة آلة ضخمة مكتوبة بلغة رياضية ، وكان همه من معرفة القوانين التي تسيرها أن يتسنى له السيطرة على الطبيعة وتسخيرها في خدمته ، أي أنه كان يريد توسيع مدار قدرة الفرد وهيمنته على محيطه ليتمكن من التصرف به حسب إرادته هو .

ونحن نلمس الأمر ذاته في موقف الفلسفة الغربية من العلم فلقد انحازت اليه ودافعت عنه لا من أجل حب العلم للعلم ، ولا من أجل إرضاء الفضولية العقلية المندهشة أمام ظواهر الكون ، كما أكد أفلاطون وأرسطو ، بل من أجل منفعة الانسان العملية ، وتحرير الفرد وتخليصه من خضوعه للفقر والبؤس والمرض ، بل لقد نادت بالعلم ديناً جديداً للإنسانية كفيلاً بحل كل مشاكل الإنسان يقيم جمهورية مبدأ الخير على الأرض .

ولقد دافعت الفلسفة الغربية باستمرار عن حق الفرد وحرياته ضد المجموعة وقيمها الماضية ، وحاولت باستمرار كشف القناع عن زيف قيم المجموعة لتقيم نشوة الفرد أمام الحياة . إن التغني الفردي بروعة العيش كان صرخة النهضة ، أما عصر الأنوار فصارع التعصب الجماعي رافعاً شعار التسامح الفكري الذي يحفظ للفرد حرية المعتقد ، ولقد كانت كل فلسفة روسو صرخة للفرد ضد المجموعة التي سلبته طيبته وحريته . وما مسيرة انتزاع القوانين الوضعية سوى مسيرة الفرد نحو ضمانات تكفل له عدم سحق المجموعة له ، ولقد جعلت الشخصانية الشخص الإنساني قيمة مطلقة فجعلت من الفرد القيمة الأولى ، في حين أن الوجودية رفضت أن يكون هناك أي حد يقلل من حرية الفرد . وباختصار يمكننا أن نقول بأن الفلسفة الغربية عارضت الفرد بالمجموعة ، وضعت الفرد في وجه المجموعة واختارت الدفاع عن الفرد وحرياته ضد المجموعة وقوانينها ، ولا يشذ التحليل النفسي الفرويدي نفسه عن هذه القاعدة ، فهو أيضاً ، من وراء كل مصطلحاته التقنية ، صرخة الفرد في وجه رقابة المجموعة ، وتمرد الابن على السلطة الأبوية .

إذا كانت الفلسفة الغربية هي نية تحرير الفرد أفلا يمكننا أن نقول بأن هذا القصد كان أيضاً منذ القدم ، منذ الفلسفة اليونانية على الأقل ؟ أن كل فلسفة أفلاطون كانت من أجل تحرير الفرد عن طريق المعرفة ، وكل مفاهيمه للجدل كانت تصب في حركة الانعتاق هذه ، ولقد جعل من السيطرة على الذات أم جميع الفضائل وبالتالي الباب الواسع للحرية . ولقد كتب أرسطو حول الفضيلة وجعل حدها في النظر العقلي الذي يمنحنا الإستقلال التام ويفتح لنا أبواب الحرية الكاملة . غير أن اختلافاً جوهرياً يقع بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية ، إذ لما كان هم الفلسفة الغربية انتزاع حريات مجسدة معينة للفرد من المجموعة فلقد نظرت الى كل ما هو أخلاقي نظرة حذر وريبة ، ورأت فيه القناع الذي تخفي وراءه المجموعة قمعها وسحقها للفرد ـ وسنرى كيف أن الأخلاق عند كانط الألماني كان همها في الواقع مصالحة حرية الفرد مع القانون العام ـ لذا حولت الحضارة الغربية كل مشكلة أخلاقية إلى مشكلة فيزيائية ، أي أنها وجدت طريقة عملية

قابلة للتطبيق لكل مشكلة أخلاقية لضمان حرية الفرد في وجه المجموعة ، ثم تركت لاستحسان الفرد وتقييمه الوجهة الأخلاقية للمشكلة . غير أن مسيرة كسب الحريات الفردية المجسدة عملية طويلة النفس لا تكاد تتوقف ، لذا فقد كانت الطريقة الثانية المكملة للأولى هي وضع موضع التساؤل كل مكتسب جديد مما يتيح لفكرة التقدم أن تستمر دون توقف .

ويمكننا ، كي نوضح ما أردنا قوله ، أن نضرب عدة أمثال عن المشاكل الأخلاقية التي وجد لها الغرب معادلة فيزيائية ، يمكننا أن نتكلم عن الديمقراطية أو عن علمنة التعليم في فرنسا مع مطلع القرن ، إلا أننا سنكتفي الآن بضرب مثل قريب منا شغل أوروبا في الآونة الأخيرة ، وهذا المثل هو قضية الاجهاض . إلى فترة قريبة كان الاجهاض يعتبر جنحة يعاقب عليها القانون في معظم بلدان أوروبا . كان القانون يحمي الجنين ويعتبر التخلص منه بمثابة جريمة أخلاقية نحو الحياة . هل يحق للأم أن تقتل الحياة الجديدة التي تحملها في أحشائها ؟ وثارت أسئلة حول بدء حياة الإنسان ، هل تبدأ في الرحم منذ اليوم الأول للحمل أم أنها لا تبدأ إلا بعد الولادة ؟ وقد انقسم العلماء أنفسهم الى فريقين ولم تستطع مناقشاتهم أن تحسم القضية . وتدخلت الكنيسة الغربية بكل ثقلها منددة بأنصار الاجهاض ، واتخذت القضية كل أبعادها الأخلاقية . هل يجوز أخلاقياً منع جنين من رؤية الحياة حين لا يشكل الجنين خطراً أكيداً على صحة أمه ؟ إن طرح القضية بتعابير أخلاقية أثار مناقشات طويلة لا تنتهي ولا تصل إلى نتيجة ، إذ تمسك كل فريق بوجهة نظره . ولكن هذه المشكلة الأخلاقية تحولت الى مشكلة فيزيائية قبل أن تجد لها حلاً ، فكيف حدث ذلك ؟ على الصعيد الفلسفي والفكري كانت الوجودية قد نادت بحرية غير محدودة للفرد ، وقد وجهت تفكيره نحو المشاكل المعاشة للفرد ، وكرّست جزءاً من تأملها للجسد وأبعاده الوجودية . لقد قامت بنوع من إعادة الاعتبار للجسد وأهمية دوره وعدم احتقاره . إن نظرة الإنسان الغربي نحو جسده بدأت تتغير على الصعيد الفكري وقد ساهم التحليل النفسي الفرويدي في تغيير هذه النظرة ويمكن تلخيص هذه النظرة على الصعيد الفكري بالقول : « جسدي ينتمي لي ، إنه كنزي الخاص وأنا السيد المطلق الوحيد عليه ، أمارس عليه حريتي كما أشاء » . وهنا تبرز الصلة بين قضية الاجهاض وهذه الآراء الفكرية النظرية . حركات تحرير المرأة جيّرت هذه الآراء لصالح حريتها بأن يكون لها ولد حين تشاء وألا يكون حين تشاء . وأعلنت مجموعة من النساء الشهيرات في فرنسا أنهن لجأن الى الاجهاض وتحدّين الدولة بأن تلاحقهن . هذه المجموعة من الشهيرات شكّلن قوة جديدة في وجه سلطان الدولة وقوانينها ، تؤازرها قطاعات هامة من النساء على استعداد أن يتظاهرن في

الشوارع وهن يهتفن : جسدي لي ولا سلطان لأحد غيري عليه . أنا وحدي أقرر متى أريد ولداً ومتى لا أريد . حقي أن أملك حرية التقرير وسأدافع عن هذا الحق .

هنا لم تعد المشكلة مشكلة أخلاقية بل أصبحت مشكلة فيزيائية بمعنى أن قوة جديدة هامة ، هي ملايين النساء الثائرات على القانون القديم قد دخلن حلبة الصراع السياسي ولا بد من أخذ هذا الحدث بعين الاعتبار ، هذه القوة الجديدة قادرة على ممارسة الضغط على النقابات والنواب والوزراء وفرض إرادتها . لم يعد إذن من المهم النظر إلى مشكلة الاجهاض كمشكلة أخلاقية والتساؤل إذا كان من حقنا الأخلاقي منع الجنين من رؤية الحياة أم لا ، بل أصبح الشيء الذي لا يمكن تجاهله في كل معادلة اجتماعية جديدة هو أن هناك الملايين من النساء المصممات على اللجوء إلى كل الوسائل من إضراب ومظاهرات واجتماعات عامة للدفاع عن حقهن في السلطان على أجسادهن .

نلاحظ هنا أن المشكلة كانت أولاً تطرح بعبارات أخلاقية ، عبارات هل من حقنا ، هل يجوز لنا ، وكانت تخاطب ضمير الفرد ، في حين أنها تحولت فيما بعد إلى مشكلة تطرح بتعابير فيزيائية : قوة جديدة تدخل حقل المجتمع ، ضغط جديد مؤثر . في الحالة الأولى النقاش لا ينتهي ، ولا يمكن أن ينتهي لأنه يخاطب القناعات الحميمة للفرد ، وهي متغيرة لا يمكن أن تحسب رياضياً ، في حين أننا في الحالة الثانية أمام معادلة من السهل حلها وحسابها ، وهي معادلة أسقطت من اعتبارها القناعات الذاتية للفرد لتتركها لتقديره وتقييمه .

ولعل التحليل النفسي الفرويدي أوضح مثال على تحويل قضايا طرحتها البشرية بتعابير أخلاقية فأتى الفكر الغربي ليطرحها بتعابير فيزيائية . إن مشكلة العاطفة والغريزة وكل الحياة الانفعالية كانت مدار التأمل الفلسفي على مر العصور ، وكان التشديد باستمرار على الناحية الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لهذه المشكلة ، فلقد أراد أفلاطون ، على سبيل المثال أن يحكّم الفلاسفة لأنهم يحكمون بلا انفعال ويسيطرون على نزواتهم ، أما فرويد فقد قلب كل النظرة الى الحياة العاطفية والغريزية وجعل من القوى الانفعالية التي تكمن في الأنا والتي أطلق عليها إسم ليبيدو والهو مفهوماً فيزيائياً إذ جعلها طاقة بالمعنى الفيزيائي للكلمة ، تحتاج لأن تستثمر ، وتمنع الأنا الأعلى هذه الطاقة من الاستثمار على هواها فتخرج هذه الطاقة بشكل أواليات الدفاع المختلفة كالكبت والاسقاط والاجتياف والتسامي ، وإذا لم تستطع ذلك كان العصاب وهو اختلال في توازن الطاقة المكبوتة . إن التعابير التي يطرح فرويد فيها الحياة الانفعالية هي كلها تعابير فيزيائية : طاقة ، أواليات ، توازن ، استثمار أو تكثيف الطاقة . الهو هي

طاقة ، والأنا مخزن الطاقة ، والأنا الأعلى الصمام الذي يتحكم في كيفية إخراج الطاقة .

4 ـ تطبيق المنهجية الجديدة

على ضوء هذه المنهجية الجديدة التي استشفت المشروع الحضاري الأصلي يمكننا أن نعيد قراءة كل التراث الفلسفي الغربي ، وان نتبين أخيراً أسباب الأزمة الحالية التي تمر بها الفلسفة في الغرب ، غير أن التراث الفلسفي الغربي يمتد على فترة تزيد على الف سنة ، لذا فقد كانت أية لمحة تاريخية لتطوره تخرج من نطاق مقال واحد . غير أننا نستطيع القول بأن الفكر اللاهوتي المكيف للافلاطونية الحديثة ظل مسيطراً الى القرن الثاني عشر ، وإن المعركة الفكرية الأولى التي خاضتها الفلسفة الغربية جرت في القرن الثالث عشر ، وكانت معركة استقلالية التفكير الفلسفي وتحرره من اللاهوت ، غير أنه مرت قرون قبل أن تكسب هذه المعركة التي نجد تأثيرها عند ديكارت أول فلاسفة العصر الحديث ، فحين يذكر في كتابه « المبادىء » ، الفروع المختلفة للعلوم لا نجد ذكراً للاهوت ، ذلك أنه في « خطاب المنهج » كان قد شدد على عدم جدوى البحث في هذا العلم لأنه فوق تناول العقل البشري ، والواقع أن أهمية ديكارت لا تكمن إطلاقاً في آرائه الفلسفية النظرية فهي بغالبها كان قد أخذها ممن سبقوه فحتى جملته الشهيرة التي يرددها أساتذة الفلسفة : أنا أفكر إذن أنا موجود تعود في جذورها الى أغسطينوس كما أشار الى ذلك معاصرو ديكارت ، وقد استعار فكرة الكمال التي يملكها الإنسان من القديس انسيلم المتوفي سنة 1109 م .

لقد طالب ديكارت بأن تكون الفلسفة الحاوية كل العلوم عملية ، وعلى هذه الفلسفة العملية أن تحل مكان « الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس » . ويمكننا الآن أن نقول أن عند ديكارت فلسفة عملية يجب أن تحل مكان فلسفته النظرية التي تعلم في المدارس . وتتجلى هذه الفلسفة بموقفه من الطبيعة ومن العلم ، فهو لم يعتبر الطبيعة مصدر تأمل فلسفي ولا مدعاة للاحترام والتهيب بل جعلها حقلاً من حقول غزو الإنسان وسيطرته . الإنسان مدعو ، كي يصبح سيد الطبيعة ومالكها ، ليتحكم في قواها ويسيرها لخدمته . الطبيعة التي كانت عند اليونان السيدة المطاعة تصبح عند ديكارت الخادمة التي تنحني لرغبات الإنسان بفضل علمه ، هذا العلم القادر على أن ينتج « عدداً لا متناهياً من الآلات » ، وهذه الآلات ستجعل الطبيعة في خدمة منفعة الإنسان ، ذلك أنه في نظر ديكارت لا غاية للعلم إلا ما هو « نافع للحياة » فالعلم يهدف إلى التمتع « بدون عناء بثمرات الأرض وبكل وسائل الراحة » أضف إلى ذلك « حفظ الصحة » .

إن هذا المفهوم للعلم يتعارض كلية مع مفهوم العلم كما حدده أرسطو ، أي مع علم لا يبغي أية منفعة خارج المعرفة ذاتها ، ويحاول أن يجيب فقط على تساؤل الإنسان واندهاشه أمام محيطه . نحن أمام عقلانية منغمسة تماماً في العملي والنافع ولا تستطيع أن تفهم العلم إلا إذا انتج وسائل جديدة تمكن الفرد من التمتع أكثر فأكثر بالراحة ، ويسط سلطانه على قوى الطبيعة لتسخيرها في خدمته ، أي أن هذا المفهوم لا يستطيع أن يتصور العلم بمعزل عن التكنيك ، هذا التكنيك الذي لا حد لتقدمه لأنه قادر على صنع عدد غير محدود من الآلات .

ديكارت جعل من الطبيعة الحقل الشاسع اللامتناهي يمارس فيه الانسان عبادته للعمل وطموحات عظمته الخلاقة لكل جديد ، المتعطشة لارتياد الآفاق المجهولة ، وهو بذلك يعيد ترديد صرخة البيرتي في عصر النهضة « خلق الانسان ليعمل ، والمنفعة هي مصيره » ، ويحقق قول سيجر البربنتي في القرن الثالث عشر « العظمة هي الفضيلة لأنها تحثنا على البحث عن كل جديد » .

قد كان القرن السابع عشر الذي عاش فيه ديكارت عصر توازن بين القديم والجديد ، بين اللاهوت والفلسفة ، إلا أن هذا التوازن الحضاري سيسقط مع القرن الثامن عشر حين سيجد الفرد الغربي في العلم حليفه الأول لتحقيق حرياته وآماله بمجتمع تسوده السعادة . المعركة جاءت هذه المرة من داخل الفلسفة لصالح العلم القادر على حل كل مشاكل الفرد والمجتمع . أن فلسفة كانط النقدية عبارة عن أول تراجع مهم للفلسفة أمام العلم ، إذ أنه أغلق باب البحث عن الماهيات أمام النظر العقلي ، وجعل من مشكلة البحث عن شروط إمكانية العلم مشكلة الفلسفة الأولى .

أما فلسفته الأخلاقية كما تجلت بشكل خاص في كتابه « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » فكان همها غير المعلن مصالحة الفرد مع المجتمع ، الانسان مع القانون العام ، فالواجب يبدو أمام العقل « كضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون » أي أنه يبدو كأمر حازم مطلق غير مشروط ، وتتلقاه الارادة الفردية كعمل قسري ملزم دون أي اعتبار للطبيعة الحسية العاطفية للإنسان . على هذا المستوى النظري الأولي هناك تعارض بل صراع بين الفرد والقانون العقلي العام . غير أن هذا التعارض لا يلبث أن يزول ويتلاشى كلية حين يرفع كانط كل فرد الى قيمة مطلقة لا يجوز على الاطلاق استعمالها كوسيلة لتحقيق أي مأرب للغير ، الفرد غاية مطلقة وكل استعمال له كوسيلة إنقاص للكرامة الإنسانية ، وتقبل الارادة الفردية القانون وتتبناه فتصبح هي سانّة القانون أي المشترعة الوحيدة للأمر الناهي المطلق ، وعندها ما كان يبدو قسراً ومفروضاً من الخارج يصبح ليناً منبثقاً من الذات ، وبذا تتلاشى المسافة القائمة بين الفرد

والقانون ، كل تناقض بينهما يذهب ليحل مكانه تطابق العام والفردي في الارادة الخيرة .

بهذه الفلسفة يحل كانط ، بطريقة أصيلة ، تصارع الفرد مع المجموعة ليصالحهما في جعل القانون العام ينبثق من داخل قناعة الفرد ، وبهذا ينقذ حرية الفرد من كل قسر يأتي من المجموعة . غير أن ثقة كانط في حرية الفرد وبانتصار المبدأ الخيّر أي في نهاية المطاف إيمانه بفكرة التقدم المستمر للانسانية نحو إنتصار الخير على الشر في هذه الأرض تتجلى في واحد من آخر كتبه هو « الدين في حدود العقل » . في هذا الكتاب نلمس أكثر من مجرد بذور للتأريخانية ، إننا نجد مشروعاً كاملاً للتأريخانية القائمة على التأكيد بأن تاريخ البشرية له هدف يسعى إليه ، وان العقل قادر على تفسير التاريخ . والكشف عن هذا الهدف .

يؤكد كانط في هذا الكتاب بأن الناس سيصبحون بملء حريتهم أكثر فأكثر تعقلاً ، لذا فإن التقدم المستمر سيشق طريقه نحو الكمال ، نحو سيطرة « الدين العالمي للعقل » . وإقامة « دولة الأخلاق على الأرض » . إن ملكوت الله على الأرض قد بدأ يأتي وان لم يلاحظه البشر ، إن انتصار السلم العالمي والحق والخير قد بدأ ، وسيظل المبدأ الخير يتفشى بين الناس إلى أن تتم له الهيمنة الأخيرة على البشرية جمعاء . « إن هذا هو العمل الذي يتابعه باستمرار المبدأ الخيّر ، وان لم تلحظه عيون الناس ، انه سيقيم من ذاته ـ في الجنس البشري باعتباره مدينة تحكمها قوانين الفضيلة ـ قوة ومملكة مؤكداً بذلك انتصاره على الشر ، مؤمناً للعالم ، في ظل حكمه ، السلام الدائم » .

يبدو كانط وهو يكتب هذه الآراء وكأنه يضع الخطوط الرئيسية لفلسفة القرن الذي سيليه ـ فلسفة القرن التاسع عشر بأكمله ، فهذا القرن سيكون قرن التأريخانية ، قرن الإيمان بالإنسان ومستقبله الباهر من ناحية أخرى . ونص كانط صريح بثقته بالعلم وبالعقلانية منتجة المبدأ الخيّر ، وبالانسان الذي سيحقق ذاته وفرديته بقبوله الطوعي أكثر فأكثر لسيادة العقل ، وهو يمتاز فوق ذلك بتفاؤل غير محدود وكأن كانط يصرخ فرحاً : وجدتها ، إن الفلسفة ستنقذ البشرية .

ومما تجدر ملاحظته هنا أن فكرة التقدم أي فكرة التغيير المستمر نحو الأفضل قد بدأت تنساب من الحقل العلمي إلى الحقل الأخلاقي السياسي . إن فكرة التقدم هي فكرة علمية في الأساس وقد تسربت فيها بعد الى الحقل الأخلاقي . فكرة التقدم جاءت من العلم لأن العلم يحمل فكرة التراكم الكيفي ، أي أن أفق العلم يزداد باستمرار ونظرياته تعدل بنظريات أفضل وأقرب من الحقيقة . ولقد رأينا كيف عبّر ديكارت عن هذه الفكرة حين جعل العلم يهتم بالنافع ويخلق بشكل مطرد آلات جديدة غير محدودة

العدد . ديكارت عبر عن إيمانه بالتقدم التقني المتواصل لخدمة الإنسان ومنفعته ، إلا أننا لا نلمس عنده تأثيراً لهذا التقدم التقني على أخلاق الناس ، أما مع كانط فإن فكرة التقدم أي التغيير المستمر نحو الأفضل تتسرب إلى تاريخ البشرية لتعطيه معنى العمل الدؤوب الحثيث نحو الخير ، أي أن فكرة التقدم لم تعد تتناول ما هو خارج عن الفرد ـ مجموع الآلات التي سيضعها التكنيك في خدمته ـ بل تعدت ذلك الى الفرد ذاته ، وهذا أمر هام جداً ستكون له عواقبه في القرن العشرين .

خاتمة

لقد حاولنا بإيجاز أن نرى التطابق بين الفلسفة والمشروع الحضاري الأساسي في الغرب ، غير أن السؤال الأخير يبقى : وماذا تحقق من هذا المشروع ؟ إن الإجابة على مثل هذا السؤال تقودنا مباشرة الى النظر في وضع الفلسفة الحالي في الغرب . أنها في أزمة بل تكاد تكون في طريق مسدود ، فرغم النجاحات الكثيرة التي حققتها تجد نفسها وقد عجزت ، للآن على الأقل ، في تحقيق الحلم الأساسي لها ، هذا الحلم الذي عبر عنه تفاؤل كانط خير تعبير ، أضف الى ذلك أن الموجة العلمية ارتدت الى الفرد ذاته محاولة تحطيم أوهامه في استقلاليته وقيمته المطلقة لتفسره بأوليات لا واعية ، وهناك أسباب أخرى كثيرة . إلا أن الأمل والثقة بالإنسان يؤكد بأن الأزمة ليست بالضرورة عارضاً من عوارض المرض بل هي ، في غالب الاحيان ، مخاض لتفتح جديد !

الفصل الثاني

المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية

1 ـ تمهيد

تبدو فلسفة هوبز السياسية وكأنها كتبت تحت إلحاح ضغطِ الظروفِ التاريخية التي كانت تعيشها بلاده إنجلترا ، في منتصف القرن السابع عشر ، فلقد انتشر كتابه « عناصر القانون الطبيعي والسياسي » وهو ما زال مخطوطاً سنة (1640) من أجل الدفاع عن سلطةِ الملك المطلقة في وجه البرلمان ، ولقد نشره هوبز بعد ذلك بعشر سنين كمؤلفين منفصلين تحت اسم « في الطبيعة البشرية » و« في الجسم السياسي » . هذا الكتاب لم يفْد الملك وعرّض صاحبه للخطر ، حين قرر مجلس العموم مناقشته ، فهرب هوبز الى فرنسا التي كان قد زارها سابقاً ، ووقعت الحرب الأهلية سنة (1641 م) وظهر كرمويل على مسرح الأحداث مؤيداً البرلمان في صراعه مع الملك ، وعرفت إنجلترا الحرب الأهلية بعد الأخرى ، إلى حين وفاة قائدها كرمويل سنة (1658 م) وعودة الملكية إليها . وكذلك انتهى هوبز من كتابة أشهر كتبه على الإطلاق « لاوياثان » «Leviathan» سنة (1651 م) تحت وطأة الحروب الأهلية المنتشرة في شتى أنحاء المملكة ، وكأنه ، بهذا الكتاب ، أراد أن يقول للجمهور الإنجليزي الذي أثخنته المنازعات الداخلية ، لقد وجدت لكم الدواء لوقف النزيف المتأتي من سيطرة الأهواء والعواطف .

غير أن الواقع هو أن توماس هوبز تأثر برجال العلم والفكر الذين التقاهم في حياته أكثر بكثير من تأثره بالتاريخ المضطرب لإنجلترا في أيامه ، فالذي حدث أن رياحاً جديدة من النهضة العلمية والثقافية كانت تجتاح كل أوروبا ، مع مطلع القرن السابع عشر ، لتقيم العصر الحديث على أشلاء الفلسفة السكولائية السائدة ، ولقد التقى هوبز كل أعلام زمنه خلال إقاماته المتعددة في القارة الأوروبية بعيداً عن إنجترا . حياة هوبز

يمكن أن تُختصر في هذا التنقل المتلاحق بين بلده وبقية بلدان أوروبا . زار فرنسا للمرة الأولى سنة (1610 م) . وهناك شهد الصراع الفكري ضد فلسفة القرون الوسطى وسيطرة أرسطو ، وكان غاليليو قد استعمل التلسكوب في حين كان كبلر قد ألف كتابه حول « علم الفلك الجديد » «Astronomia Nova» ، إلاّ أنه من الظاهر أن هوبز لم يعِ في تلك الفترة كل ما كان يجري من جديد في القارة الأوروبية ، إذ كان ما يزال منشغلاً في دراساته الأدبية ، إلاّ أنه عاد ثانيةً الى القارة وهناك اكتشف كتاب « العناصر » لأوقليدس فوقع في غرامه مباشرة ، إذ اعتقد أنه وجد المنهجيّة الصالحة لمعالجة كل الأمور بطريقة رياضية . ثم عاد مرة ثالثة إلى فرنسا سنة (1634 م) ومن هناك مضى إلى إيطاليا حيث التقى بغاليليو ، وكان لهذا اللقاء التأثير الحاسم على كل فكره ، وهو يخبرنا بأنّه أثناء عودته بعد لقاء العالم الإيطالي كان الكون كله يبدو له مليئاً بالأشياء المتحركة . وفي باريس التقى بمرسين «Mersenne» وكسندي «Cassendi» وديكارت وكانت اجتماعاته بهم أهم ، في نظره ، من كل ما درسه في الجامعات . ثم عاد هوبز للمرة الرابعة إلى فرنسا هرباً من الاضطرابات في بلاده ليبدأ أهم فترة منتجة في حياته ، وليكتب أهم كتبه السياسية وأشهرها لاوياثان ، وقد انتهى منه سنة (1651 م) .

هذا الكتاب هو من الكتب الكلاسيكية في الفكر السياسي الغربي ، شأنه شأن « رسالة في اللاهوت والسياسة » لسبينوزا ، و« الأمير » لميكيافيللي و« روح الشرائع » لمونتسكيو ، و« العقد الاجتماعي » لروسو و« مقالة حول الحرية » لجون ستيورت ميل ، وهو يحمل كل فلسفة هوبز وكل فكره السياسي .

كان لا بدّ لنا من هذا التمهيد الوجيز حول حياة هوبز ولقاءاته مع علماء عصره لنبيّن بوضوح مصادر فكره السياسي ، فلقد لعبت الصراعات السياسية الدائرة في إنجلترا في ذلك العصر دوراً هاماً في تكوين النظام السياسي لفيلسوفنا ، وكذلك كان لاكتشافه لهندسة أوقليدس ولفيزياء غاليليو ولعقلانية ديكارت الدور الحاسم في رسم معالم هذا النظام كما سنرى .

بعد هذه المقدمة يمكننا أن نبدأ بعرض الفلسفة السياسية لتوماس هوبز في أفكارها الرئيسية كما تجلت بشكل خاص في كتابه « لاوياثان » ، لنرى بعد ذلك أين تكمن أصالته ومساهمته في تطور الفكر السياسي الغربي ، ثم لنرى أخيراً المدلول الحضاري لهذه الفلسفة ، أي كيف أنها تعكس جوهر الحضارة الغربية . غير أنه من المفيد لنا ، قبل ذلك ، أن نقول كلمة حول العنوان الذي أعطاه هوبز لأشهر كتبه .

2 ـ لاوياثان :

لقد اختار هوبز إسم لاوياثان من كتاب « العهد القديم » ، وقد ورد في مزامير داود وكتاب أيوب وسفر أشعيا ذكره ، وهو يمثل وحشاً قديماً يتخذ صوراً مختلفة ، تارة صورة حية وتارة صورة حيوان بحري كبير ، وتارة صورة وحش متعدد الرؤوس . ولعل هذه الصورة الأخيرة التي وردت في المزمور الرابع والسبعين هي التي استهوت فيلسوفنا ؛ فهذا الحيوان المخيف برؤوسه المتعددة أقوى من أن يستطيع فرد من البشر أن ينازله ، ولا يستطيع الناس رضّ رؤوسه لأنه أشد بأساً وبطشاً منهم جميعاً ، وفي المزمور ، الله وحده في جبروته استطاع ذلك .

لاوياثان عند هوبز هو رمز الدولة الحديثة التي يقيمها الأفراد لتكون أقوى من كل واحد منهم ، الدولة أو الكومنولث أو المدينة / الدولة «Civitas» هي المؤسسة الضخمة التي تتعاقد مجموعة من الأفراد على إقامتها ، لتصبح ذلك الوحش المخيف الذي يؤمن للأفراد الأمن في الداخل والسلام في الخارج . لقد اعتبر هوبز الفرد الإنساني آلة طبيعية تتحكم فيها الحركة ، ولاوياثان هو الدولة الحديثة التي تقيمها الآلات الطبيعية أي مجموعة من البشرية كآلة اصطناعية ضخمة ذات بأس ، مهمتها المحافظة على المنفعة الأولى لجميع الأفراد الذين ارتضوا صنع هذه الآلة الحامية ، وهي السلامة .

لاوياثان ، هذه الآلة المرهبة التي يقيمها الناس بالتراضي بينهم هي الضامن الوحيد ، بفضل سلطتها المطلقة ، لتخلّي الأفراد عن أهوائهم وعواطفهم الطبيعية التي تقودهم إلى حب السيطرة والأنانية وبالتالي إلى الحروب التي تجلب البؤس والفقر والهمجية والموت .

مهمة لاوياثان أن يكون القوة القاهرة الرادعة التي تخرج الفرد من حالته الطبيعية المتميزة « بالكبرياء والبخل والطموح والخوف من الموت » الى حالة قوانين الطبيعة المتميزة « بالعدل والإنصاف والتواضع والرحمة » أي بتطبيق مبدأ أن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعله الآخرون لنا ، وبدون هذه القوة لا يكون هناك أي معنى لأي إتفاق يقيمه أفراد فيما بينهم ، ذلك أن « الاتفاقات بدون السيف ليست سوى كلمات Convents, without the swords, are but words (لاوياثان الفصل السابع عشر) . لاوياثان هو إذن هذا السيف المسلط فوق الجميع ليمنعهم من الاستسلام لطبيعتهم الشريرة وليجنبهم بالتالي التقاتل والخراب ، ليؤمن لهم بدل ذلك أهم ما يصبو إليه الفرد وهو حب البقاء . ولكن من هو الذي يستطيع أن يلعب هذا الدور ، دور تسليط سيف العقاب فوق رؤوس الجميع ؟ لاوياثان هو الدولة الحديثة ، دولة الشرائع الطبيعية في

وجه الأهواء الطبيعية ، غير أن هذه الدولة ليست ، عند هوبز ، بمفهوم مجرد ، إنها تتمثل بالسلطة المطلقة الشاملة التي يضعها الأفراد في يد شخصٍ واحدٍ فقط ، أو إذا احتاج الأمر إلى هيئة واحدة أو جمعية واحدة «assembly» . وهكذا فإن لاوياثان هذا الوحش الاصطناعي الحديث هو في نهاية المطاف الحاكم المطلق الذي لا تحدُّ من سلطتِهِ أيّة قيود أو شروط ، سواء أكان هذا الحاكم فرداً واحداً أو مجلساً واحداً .

3 ـ فلسفة هوبز السياسية

لاوياثان أو الدولة الحديثة القائمة بالتراضي أي بالعقد بين مجموعةٍ من الأفراد تتمثَّلُ ، كما قلنا ، في إعطاء السلطة المطلقة لفردٍ واحدٍ أو لمجلسٍ واحدٍ يقوم مقامَ هذا الفرد ، وبالتالي يمكننا أن نختصر فلسفة هوبز السياسية بالقول إنها فلسفة الدفاعِ عن السلطةِ المطلقةِ للحاكم . ولقد أثارت فلسفتُهُ هذهِ استياءَ الجميع حين صدورها في وقت كان الشعب الإنجليزي يعلن الثورة تلو الأخرى دفاعاً عن صلاحيات البرلمان في وجه الملك ، غير أن هوبز لم يتراجع عن آرائه ، وفي التحقيق معه أمام البرلمان شدد باستمرار على وجوب إيجاد سلطة مطلقة تكون المرجع الفصل في كل القضايا . إن التسليم بالسلطة المطلقة لفرد واحد (الملك) أو لهيئة مؤلفة من مجموعة من الأفراد (البرلمان) أمرٌ حتمي وضرورة منطقية لتأمين حماية الفرد في الداخل من حرب أهلية ، والدفاع عنه ضد الخطر الخارجي .

إن القول بأن هوبز نادى بالسلطة المطلقة للحاكم لا يفيدنا الكثير لمعرفة فلسفته السياسية ، ذلك أن تنظير هذه السلطة المطلقة والدفاع عنها كان القاعدة التي اتبعها المفكرون الغربيون منذ العصر الوسيط ، وبهذا لا يكون هوبز قد أتى بجديد ، غير أن الدخول في التفاصيل هو الذي يلقي الأضواء على أصالة هذا المفكر . وللدخول في التفاصيل لا بدّ من الإجابة على عدة أسئلة أولها : من أين يستمد الحاكم حقه في ممارسة السلطة المطلقة ، وبتعبير آخر من هو صاحب مثل هذا الحق ؟ والسؤال الثاني ما الذي يبرر قيام مثل هذه السلطة المطلقة ؟ وأخيراً : أليس لهذه السلطة المطلقة من حدود ؟ وسنحاول أن نجيب باختصار على هذه الأسئلة .

أ ـ مصدر حق ممارسة الحاكم للسلطة المطلقة : نبدأ بالإجابة عن هذا السؤال من جوانبه السلبية أي من استبعاد المصادر التي كانت سائدة في عصر هوبز . أوّلُ هذه المصادر هو الحق الإلهي . نحن نعرف أن الحق الإلهي بممارسة الحكم كان المصدر الأساسي لشرعية الملوك في الغرب ، الملك يمثل الله على الأرض وهو المنفّذ للإرادة الإلهية بين رعاياه . ولقد أثار هذا الحق الكثير من المشاكل بين ملوك أوروبا والبابوية . الملك

يمثل السلطة الزمنية التي يستمدها من مشيئة الله ، أما البابا فيمثل السلطة الروحية ، وكثيراً ما كانت السلطة الزمنية تتعارض مع السلطة الروحية فيقوم الخلاف ، وقد نادى الإكويني ، على سبيل المثال بأفضلية السلطة الروحية لأن الروحي أهم من الزمني ، فبرر خضوع الملوك لإرادة الفاتيكان . وهوبز نفى هذا الحق الإلهي جملةً وتفصيلاً ، ذلك أن مثل هذا الحق لا يستند إلى أيّ منطق عقلي ، وليس هناك ما يبرره حين ننظر إلى منفعة الأفراد .

ونستطيع أن نقول الشيء ذاته بالنسبة الى حق الوراثة ، إذ ليست هناك أيّة ضرورة عقلانية تبرر حق ابن الحاكم أنْ يرث أباه ، الملكية الوراثية لا تقوم إذن على أيِّ أساس طبيعي تستمد منه شرعيتها .

إذا كان الحاكم لا يستمد شرعيته ، لا من حق إلهي ولا من حق مكتسب بالوراثة ، فهل يعني هذا أنّهُ يستمدّ مثل هذا الحق من صفاته الأخلاقية ، كما كان يرى الكثير من فلاسفة العرب وأفلاطون من قبلهم ، وكذلك بعض مفكري الغرب أيام هوبز نفسه ؟ هوبز ينسِفُ هذه النظرية من أساسها ويعتبر أن لا معنى لها على الإطلاق ، وهو بهذا كان رائداً في الفكر الغربي ، إذ إنّه أيقن بأن المشاكل السياسية ، ما دامت تُطْرَحُ بتعابير أخلاقية فلن تجد لها حلاً . الحل لا يتأتى إلاّ حين نتخلّص من الاعتبارات الأخلاقية لطرح المسائل السياسية بطريقة فيزيائية ، أي حين يُنْظَرُ إليها كقوى متصارعة ، وقد سبقه الى مثل هذا الطرح ، في الفكر الغربي ، الإيطالي ماكيافيلي .

إنَّ أخلاق الحاكم لا يمكن أنْ تكُونَ إطلاقاً الضمان من أجل إقامة شريعة العدل والرحمة بين المواطنين ، ذلك أننا حين نقول بأنَّ هذا الحاكم أفضل الناس ليتولى السلطة ، فإننا نستعمل كلمة ليس لها من معنى أصلاً وهي كلمة أفضل ، فأفضل بالنسبة لمن ؟ إن الأفضل بالنسبة للحاكم هو تحقيق أهوائه في السيطرة والتحكم لإشباع طموحاته وكبريائه ، ومردُّ ذلك أنَّ هوبز يعتبر الخير ما يتمشى مع المصالح الأنانية لكل فرد منا ، وبالتالي فإن ما هو خير بالنسبة لواحد من الناس هو شرٌّ بالنسبة لغيره حتماً ، إذ ليس هناك من غاية أخيرة يسعى الناسُ إليها ، وليس هناك من خير مطلق «Summum bonum» كما يؤكّد فلاسفة الأخلاق ، بل هناك لدى كل فرد رغبة لا تعرف الراحة من أجل السيطرة والسلطة ، لا تتوقف إلا بالموت . (لاوياثان : الفصل الحادي عشر) .

إنَّ الحاكم يستمد حقه في ممارسة السلطة المطلقة من العقد الذي تقيمه مجموعة من الأفراد في ما بينها ، وبالتالي فإنَّ شخص الحاكم ومؤهلاته ليس لها أيّة أهمية في نظر هوبز ، وفيلسوفنا يساوي هنا بين كرمويل والملك . وهوبز سبق جان جاك روسو في

اعتبار العلاقة القائمة بين الدولة والفرد علاقة عقد أي علاقة اتفاق بين طرفين ، غير أنّ هوبز لا يجعل الدولة في ناحية والفرد في ناحية أخرى ، العقد عنده قائم من جهة واحدة بين جميع الأفراد الذين يؤلفون الدولة . والقوة في نظره هي التخلي عن حق ، وهنا لا بدّ من بعض الإيضاح ذلك أنّ الحق الطبيعي «Jus naturale-Natural right» يقود الى صراع العواطف والأهواء وبالتالي إلى حالة من الحرب الدائمة بين الأفراد . وفي العقد الاجتماعي يتنازل الأفراد عن هذا الحق ، عن حق استعمال القوة الفردية للحصول على ما يبتغيه الفرد ، والحرية في العمل والتصرف ليقيم بدل هذا الحق الطبيعي القانون الطبيعي «natural law» ـ وتنفيذ هذا القانون الذي يرتضيه الأفراد اختياراً هو العدل ، وكل مخالفة لهذا العقد ـ الاتفاق بين الأفراد هو الظلم . (لاوياثان الفصل الرابع عشر والفصل الخامس عشر) .

في هذا التمييز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تبدو واقعية هوبز وعقلانيّته ، فهو حين يؤكّد بأنّ الإنسان حين يُتْرَكُ لحقه الطبيعي يُصْبحُ ذئباً كاسراً في غابةٍ شريعتها الحرب التي لا تتوقف ، يؤكّد بأنّ الأهواء الذاتية تطغى تماماً على العقل وتجعل من الإنسان كائناً تتحكّمُ فيه أنانيته وحدها ، وهو في تحليله هذا يعكس واقعاً كان يراه يُسيّرُ تاريخ البشر . غير أنّ هوبز ابن القرن السابع عشر ، ابن عصر العقلانية الديكارتية ، فإذا كانت العواصف والنزوات طاغية فليس معنى ذلك أنّ العقل يقف عاجزاً تماماً أمامها . العقل يستطيع أنْ يميزَ بين كل هذه الأنانيات الأنانية الأقل ضرَراً للفرد ، وبالتالي فإنّ العقل يَرْسُمُ الطريق أمام بناءِ الدولة القائمة على شريعة ما يراه العقل أي على الأنانية العقلانية ـ إذا جاز التعبير . العقل يبين أنه إذا تُرِكَ الإنسانُ لطبيعته فإنّهُ يهدِّدُ ذاته بالفناء بحروبه المتواصلة . الحل العقلاني الأناني إذن هو في التخلي عن الحق الطبيعي والحرية مقابل القيمة الأولى والأهم للفرد وهي البقاء على قيدِ الحياة والعيش في سلامٍ ، والأمان للفرد ومقتنياته . القانون الطبيعي الذي يقره العقل ويرتضيه الناس طواعيةً لأنه يحقق لهم أغلى هدفٍ في الحياة ـ الاستمرار في الحياة ـ هو الاتفاق / العقد الذي يقيمونه بينهم ويسلّمون بموجبه السلطة المطلقة لأحد الأفراد ليضمن عن طريق التهديد بالعقاب ، إقامة العدل أيْ احترام العقد .

الحاكم يستمد إذن حقه في السلطةِ من الاتفاقِ الاختياري الملزِم الذي يقيمه أفراد المدينة / الدولة في ما بينهم ليضعوا حداً لصراعات الحق الطبيعي أي الاستسلام للأهواء ليقيموا سلطة القانون الذي يؤمن لكل فرد الأمن الداخلي والسلام الخارجي ، وإذا كانت مثل هذه السلطة مطلقة ، لأنه بدون مثل هذه القوة غير المحدودة لا يُمكنْ أنْ يقامَ عدلٌ ، فهذا يعني خضوع السلطة الدينية للسلطة المدنية . وهوبز يدافع عن حق

الحاكم في فرضِ الدين الذي يراه على جميع المواطنين ـ وهذا ما فرضه في الواقع الملكِ لويس الرابع عشر في فرنسا ، وهوبز يعتقد أن مثل هذا الإكراه لا يتعارض مع معتقدات الفرد الحميمة ، إذ يستطيع الفرد أنْ يظل متحفظاً بقناعاته بينه وبين نفسه .

ب ـ ما الذي يُبررُ قيامَ السلطة المطلقة ؟ إنَّ مثل هذا السؤال مرتبطٌ بنظرة هوبز الى الطبيعة البشرية ، ولقد كانت المشكلة الرئيسية التي تشغله هي مشكلة العواطف البشرية وكيفية السيطرة عليها . والواقع أنَّ هذه المشكلة كانت القضية الرئيسية في فلسفة أفلاطون السياسية . ولقد نادى الفيلسوف اليوناني بحكم الفلاسفة لأن هؤلاء يحكمون بلا أهواء ، مما يُمْكّنهم من إقامةِ العدل ، ولقد جعل من السيطرة على الذات أمّ جميع الفضائل ، فمن لم يستطع أنْ يحكم ذاتَهُ وأنْ يتحكّم في عواطفه لم يكنْ أهلاً لأنْ يحكم أي إنسان غيره . الطبيعة البشرية تتحكّم فيها الأهواء وإن تُرِكَ الإنسان على طبيعته أي لو تُرِك لحقه الطبيعي لأصبح كل إنسان ذئباً في وجه الإنسان الآخر ولكانت قامت حرب الجميع ضد الجميع bellum omnium contra omnes . العقل عبد للأهواء وبالتالي لا يستطيع أنْ يرينا دافعاً مستقلاً للعمل ، لا يستطيع أن يرينا الخير المطلق ، وهنا يخالف هوبز ديكارت في فكرة الكمال الموجودة في الذات ، ليس هناك من كمال أملك فكرته في نفسي كما يؤكّد ديكارت ، والطلب الى الناس الالتزام الأخلاقي لا يُجدي نفعاً ، غير أنّ هذه الفلسفة الطبيعية ، هذه الرؤية المتشائمة للطبيعة البشرية لا تقف حائلاً دون عودة هوبز الى العقلانية والدفاع عنها : داخل هذا الصراع المستميت والحرب الضروس يستطيع العقل أنْ يُري الناس الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم ، فبين الرغبات المتصارعة يستطيع العقل أن يقيم تفاضلاً . العقل يُرينا أنَّهُ يجب التخلي عن حالة الطبيعة لأنها حالة الحرب ضد الجميع ، ومن كان اليوم منتصراً يصبح غداً ضحية . إنَّ مثل هذه الحالة لا تقود إلاّ إلى البؤس والهلاك ، العقلُ يقرِّرُ أنَّ المصلحة الحقيقية للفرد ، أمام مثل هذا الواقع ، هي مصلحة البقاء «preservation» . وهذه المصلحة الأنانية يجمع عليها جميع الناس لأن حب البقاء والاستمرار في حياة هادئة هو المطمح الأخير لكل فرد . ولمَّا كان الإنسان آلة طبيعية تتحرك كان لا بدّ من آلة أصطناعية تتحرك هي السلطة المطلقة للدولة الكفيلة وحدها بتحقيق الغاية الأفضل التي يفهما العقل ، وهي وضعُ حدٍ لحربِ كل واحدٍ ضدَّ الآخر ، وتأمين الأمن للجميع .

ج ـ حدود السلطة المطلقة : إنّ العلاقة القائمة بين الأفراد الذين ارتضوا إقامة الياثان أي الدولة الحديثة التي يتولى فيها السلطة المطلقة فردٌ واحدٌ أو مؤسسة واحدة لهٔعلاقة عقد أو إتفاق أو معاهدة لتأمين الحماية لكل فرد ولما يملك . إنَّ مثل هذه المعاهدة تُنقض ، لا حين تكونُ المجموعة في خطرٍ ، ولكن حين تتعرض حياة الفرد

للخطر ، ذلك أنَّ هوبز نظر باستمرار الى المدينة / الدولة كمجموعة من الأفراد اختاروا طواعية العيش معاً في ظلٍّ قانون العقل ، وظلَّ همه الأول حماية الفرد لا المجموعة ، وإذا كان العقد الاجتماعي يعني تخلي كل فرد عن حقه الطبيعي في استخدام عنفه للوصول الى غاياته الأنانية لإقامة العدل القائم على تأمين الحماية لكل فرد ، فإنَّ أحداً لا يستطيع أنْ يتخلى عن حقه بتخليص نفسه من الموت أو التعذيب أو السجن ، لأنَّ تجنب هذه الأمور هو الغاية من التنازل عن أي حق (لاوياثان : الفصل الرابع عشر) . وبتعبير آخر فإنَّ القبول بالسلطة المطلقة ينتهي حين يُهدَّدَ الفرد في حياته وسلامته ، وهذا هو الحد الأول للسلطة المطلقة للحاكم ، أمَّا الحدُّ الثاني فهو يقوم حين لا يعود الحاكم قادراً على حماية الفرد ، إذا فقد الحاكم قدرته على حماية الأفراد ينتهي الاتفاق القائم سابقاً . وباختصار فإنَّ حدود السلطة المطلقة هي حدود أمنِ الفردِ أي أنَّ ما لا يُمكن لأيِّ فردٍ التنازل عنه من أجل غاية أخرى هو سلامته الشخصية ، غير أنَّ هوبز لا يذهب على الإطلاق الى حدِّ المطالبةِ بالتمردِ على السلطةِ القائمةِ كما فَعَلَ مواطنُهُ ومعاصِرُه جون لوك الذي اعتبر أنَّ إسقاطَ الحكم لا يعني إسقاطَ المجتمع . هوبز ظلَّ يعتبرُ أنَّ أيَّ عصيانٍ يعني العودة إلى مجتمع التناحر والفناء ، وأنَّ إسقاط الدولة يعني نهاية المجتمع المتحضر .

4 ـ مدلولها الحضاري : للوهلة الأولى تبدو فلسفة هوبز السياسية وكأنها إنعكاس لما عانته إنجلترا من حروبٍ أهليةٍ في القرن السابع عشر ، فصراع الأهواء والانفعالات كانت أمامه ولم يكنْ بحاجةٍ لقراءة كتب التاريخ اليونانية ليتأكد من أنَّ مشكلة العواطف البشرية والسيطرة عليها هي المشكلة السياسية الأولى ، وكذلك قد نرى في مثل هذه الفلسفة إنعكاساً للعقلية الإنجليزية التي ترى في القوانين الشرط الأساسي الذي بدونه لا يُمكن أنْ تقوم حضارة . وكذلك نستطيع أنْ نقول بأنَّ دفاعه عن السلطةِ المطلقةِ للحاكم يخلو من كل أصالة ، فقد دافع الكثيرون من المفكرين الغربيين قبله عن مثل هذه الآراء منذ العصر الوسيط ، أما مناداته بإخضاع السلطة الدينية للسلطةِ المدنية فكان قد سبقه إليها كل الرشديين اللاتين في القرن الرابع عشر وكان أشهرهم مارسيليو الباداوي «Marsilio di Padova» صاحب كتاب « المُدافع عن السلم » وكذلك وليم الأوكامي . كلُّ الرشدية اللاتينية كانت قد تحولت في القرن الرابع عشر إلى رشدية سياسية تطالب بفصل الدين عن الدولة ، وتحارب السلطة الزمنية للبابوية .

غير أنَّ كل هذه الاعتبارات تظلُّ ، في نهاية التحليل ، سطحية ، ذلك أنَّ فلسفة هوبز السياسية لها مدلول حضاري هام إذ إنَّها تعكس ، بصورة واضحة تماماً ، العقلية الغربية في التعاطي مع المشكلات الأخلاقية والسياسية ، وطريقة إيجاد الحلول لها . فإذا

كانت الفلسفة الغربية قد مرَّت بمراحل ثلاث هي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الفلسفية والمرحلة العلمية ، فإن هوبز قد عاش في عصر من التوازن ، عصر انتصار الفلسفة والاستعانة في العلم لتحرير الفرد . وإذا كانت الحضارة الغربيـة هي حضارة كسب حريات مجسدة للفرد وقد تميزت بتحويلها كل مشكلة أخلاقية الى مشكلة فيزيائية ليسهل إيجاد الحل لها فإنَّ فلسفة هوبز تعكسُ تماماً مثل هذه العقلية .

أ ـ الاستعانة بالعلم : لقد وجدت الفلسفة الغربية في العلم حليفاً ثميناً لمحاربة الكثير من المعتقدات السائدة ، ولقد استعان هوبز بعلوم عصره لمحاربة السكولائية التي كانت الفلسفة شبه الرسمية للكنيسة الكـاثوليكيـة ، ولقد أكّـد أنَّهُ سيفعـل للفلسفة الأخلاقية والسياسية ما فعله غاليليو وكوبرنيك وكبلر للعلوم الدقيقة أي أنَّهُ يريد تحريرها من كل ما يغشاها من الشوائب اللاهوتية والميتافيزيقية ليتمكّن الفرد من رؤية مصلحته الحقيقية . والواقع أنَّهُ استعان بمنهجية كتاب « العناصر » لأوقيلدس ، إذ اعتبر أنَّه يجب تحليل السياسة الى عناصرها البسيطة مما يسهل إيجـاد الحل . وكتـابه لاويـاثان مـليء بالتعريفات والاستنتاجات الرياضية ، والواقع أنَّ مـطالبته بـالسلطةِ المطلقـةِ للحاكم جاءت كاستنتاج هندسي للنظر في الطبيعةِ البشريةِ : إذا كان الإنسان بـطبيعته ميـالاً للأنانيةِ ، وإذا كان يُريدُ أنْ يَخْتَارَ أنانيته الفضلى أي تلك التي لا تُعرِّضه للبؤس والدمار فإنَّ الحسابَ الدقيق يُريه ضرورة إقامة السلطة المطلقة للحكم ، وهو في هذا المجل رائدٌ تأثَّر بِهِ حتماً مواطنه بنتام «Bentham» في كتابه « مبادىء الأخلاق والتشريع » المنشور سنة (1780 م) حين حاول إقامة رياضيات للذة وجعل من المنفعة «utlity» أقصى السعادة لأكبر عددٍ من الناس . وكان جون ستيورت ميل ، فيما بعد ، من أكبر أنصارِ مبدأ المنفعة هذا ، إذ اعتبر أنَّ تجنب الألم والتمتع باللذة هما المنفعة الحقيقية التي يسعى إليها البشر . ونستطيع أنْ نقول بأنَّ السعي وراء هذه المنفعة الفردية الخالية من الألم ، هو الذي دفع هوبز الى المطالبة بالسلطةِ المطلقةِ للحاكم .

أمَّا العالِم الذي تأثَّر بِهِ الفيلسوف الإنجليزي فكان بلا شك غاليليو ونظريته في الحركة ، إذ اعتبر هوبز أنَّ العالَم الذي نعيشُ فيه تتحكم به الحركة . والإنسان نفسه هو آلة طبيعية ، وحين نقول آلة فإننا نقولُ بالضرورة حركة . الإنسان آلة تتحرَّكُ في سبيل تحقيق أنانيتها ، والعقلُ يُري هذه الآلة الاتجاه الذي يجب أنْ تتحرَّك فيه لنيل أقصى سعادتها وهي الطمأنينة والسلام . والدولة أيضاً آلة ضخمة رادعة ولكنها آلة اصطناعية يبنيها الأفرادُ طواعيةً للمحافظة على غايتهم الأخيرة .

رياضيات أوقليدس وفيزياء غاليليو كانت وراء المنهجية التي اتَّبعها فيلسوفنا للنظر

في الطبيعة البشرية ، وفي مبادىء الأخلاق والأسس التي يجب أنْ تبنى عليها الـدولة الحديثة .

ب ـ الدفاع عن الفرد : قد يبدو هذا القول تناقضاً فاضحاً مع ما يُؤكِّده هوبز عن السلطةِ المطلقةِ للحاكم ، حتى أنَّ بعضَ الباحثين رأوا فيه أحدَ منظري التوتاليتارية ، والواقع أنَّ غالبية المنادين بالسلطةِ المطلقةِ كـان رائدهم مصلحـة المجموعـةِ وضمان استمرارها ، في حين أنَّ هوبز لم ينس الفرد على الإطلاق بل يمكنُنا أنْ نقولَ إنَّ كلَّ فلسفتـه السياسيـة هي عبارةً عن خـطاب حول منفعـة الفـرد وأين تكمنُ مصلحتـه الحقيقية . أنانية الطبيعة تقود الى الهلاك ، أمَّا الأنانية التي يُبَرْهِنُ عنها العقل فتقود الى الأمان . كل فلسفة هوبز السياسية عبارة عن مرافعةِ لمصلحةِ أمنِ الفردِ وسلامتِهِ . ما فعله هو حسابٌ دقيقٌ من أجل تأمين هذه الغاية ، وكذلك فإنَّ الحدود التي وضعهـا للسلطة المطلقة كانت ، كما رأينا ، حدود أمن الفرد . وفي دفاعه المستمر عن الفـرد عَكَسَ هوبز أحد المناحي التي اتجهت فيها الفلسفة الغربية في صراعها من أجل انتزاع حقوق مجسدة للأفراد من السلطة .

ج ـ طرح المشكلة الأخلاقية بتعابير فيزيائية : قد يكون من أهم الميزات التي طَبَعَتْ الحضارة الغربية تحويلها كل مشكلة أخلاقية وكل مشكلة سياسية الى مشكلة فيزيائية ، أي تحويلها الى ميزان قوى تتجاذب . والفلسفة السياسية عند هوبز مرتبطة ، كما ذكرنا ، بمفهومه عن الإنسان ومشكلة الخير والشر ، أي أنَّها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة الأخلاقية . ولقد حول هوبز هذه المعضلة إلى معـادلة فيـزيائيـة حين اعتـبر الإنسان آلة طبيعية تتحرك ، وحاول أنْ يُوضِّحَ أن أهمَّ ما تقصد إليه هذه الحركة هي الديمومة والاستمرارية . الإنسان في المجتمع البربري آلة تَتَحَرَّكُ والإنسان في المجتمع المتحضر آلة تتحرك أيضاً ، والفرق بين الحركتين ليس فرقاً أخلاقياً بل هو فرقٌ بين ما تؤدي اليه كل من الحركتين ، التحرك الأول يقود الى إفناء الحركات وتعطيلها ، في حين أن الثاني يقود الى بقاء الحركة أطول مدة ممكنة ، ومن هنا كانت النتيجة المنطقية بتفضيل الحركة الثانية بدافع أناني محض .

ولقد فعل هوبز الشيء نفسـه حين عـارض الحق الإلهي والحق الوراثي والحق الأخلاقي في الحكم ، ليجعل من الدولة آلة إصطناعية تتحرك بحركة أقوى من جميع حركات الأفراد ، مما يسمح لها بممارسة السلطة القامعة المطلقة . الدولة تصبح الآلة المتحركة الأكـبر والأقوى القـادرة على إنـزال العقاب بمن لا يحـترم العقد القـائم بين الأفراد .

لقد عاش هوبز في مرحلة هامة من تاريخ إنجلترا والغرب ، وقد عكست فلسفته السياسية مجمل المشاكل التي كانت مطروحة في زمانه ، وعكست الكثير من تطلعات الغرب نحو عالم عقلاني متحرر من رواسب الماضي .

المرجع

-HOBBES THOMAS: Leviathan, Collier Books, New York, 1973.

الفصل الثالث

اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة أو توسيع أفقها في الفكر الغربي المعاصر

تمهيد

إن علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة تعود على الأقل الى أفلاطون ، فلقد عالج هذا في حواره «قراطوس (كراتيل) Cratyle»مشكلة علاقة الأشياء بالأسماء ، وأكد على أن الإسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته ، وان اختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة الى أخرى ، بمعنى أن الدال يملك القدرة على محكاة المدلول والتعبير عنه ، فالعلاقة اذن بين الأسماء والأشياء ليست علاقة عادة وعرف وتوافق ، بل هي علاقة عضوية ، إذ أن الحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء ، وبالتالي ، فإن أسماء الأشياء تنبثق من طبيعته (أنظر Platon: Cratyle, ed. Garnier, collection GF Paris, 1967, pp. 391- 404) .

في العصر الوسيط أثيرت هذه القضية تحت اسم مشكلة الكليات ، ولقد بلغت ذروتها مع وليم الأكامي William of Occam في القرن الرابع عشر ، إذ أنكرت اسميته أي وجود للكليات أكان ذلك في الطبيعة أو في الذهن بشكل مفاهيم . فكلمة شجرة لا تسمي ماهية الشجرة أو خاصة معينة تتصف بها كل الاشجار ، إذ أن كل شجرة تختلف عما عداها من أشجار ولا تشترك معها إلا في الاسم فقط .

غير أننا في هذا البحث سنترك جانباً كل هذه القضايا لنشدد فقط على بعض الفلسفات الأوروبية التي اتخذت من التفكير في اللغة نقطة انطلاق لها لتحاول تفكيك البنيان نفسه الذي قامت عليه الفلسفة أو لتوسع أفق الوجود وتعطيه بعداً إضافياً .

I ـ تفكيك الفلسفة وتهافتها عن طريق التأمل المنهجي في اللغة

إن محاولة هدم الفلسفة قديمة من عمر الفلسفة ، ومنذ القدم أكّد أرسطو بأن من

يحاول أن يهدم الفلسفة لا يفعل في الواقع إلا أن يقيم فلسفة جديدة ، ذلك أن عملية الهدم هذه تستدعي بالضرورة إقامة فلسفة جديدة . ونحن نجد صدى لهذا الرأي لدى الكندي في رسالته في « الفلسفة الأولى » (أنظر : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق أبو ريدة ، القاهرة 1950 م ص 105) . ورد ابن رشد على تهافت الغزالي شهير ، غير أن ما حدث في عصرنا في الغرب كان نقداً يحاول هدم الفلسفة من الداخل ، عن طريق تفكيك البناء الذي قامت عليه ، وكانت محاولة نيتشه هي الأكثر راديكالية وعليها سار الكثيرون .

أ ـ نيتشه والفلسفة كاستعارة ميتة : يعتبر نيتشه أول فيلسوف كبيُر في عصرنا قام بعملية هدم جذرية للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية ، فلقد جاء الفلسفة من فقه اللغة ويؤكد هيدجر بأن هذا الأخير قد قام بعملية قلب كامل للميتافيزيقا ، هذه الميتافيزيقا التي كان أفلاطون قد أقام صرحها الشامخ . (أنظر : Heidegger: La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Questions IV, éd. Gallimard, Paris, 1976).

لم يشأ نيتشه أن ينتقد الفلسفة لأن أي نقد لها يعني البقاء ضمنها وإقامة ميتافيزيقا جديدة . ما كان يريده هو كشف القناع نهائياً عن الخطاب الفلسفي لنرى بجلاء أعراض المرض البادية على وجهه الحقيقي . إن موقع هذا الخطاب يشكل مدار البحث : لقد كانت الفلسفة دوماً فلسفة أنطولوجية أي أن مشكلة الوجود أو الكينونة كانت دوماً مشكلتها الرئيسية ، ولقد إدعى الخطاب الفلسفي ، في مراحله التأويلية المختلفة إستناده الى العقل ، في حين أن عملية كشف القناع ترينا بوضوح أن الدور الرئيسي لم تلعبه العقلانية بل الاستعارة . إن الخطاب الفلسفي قد استعاد لصالحه جميع المؤسسات الدينية والأخلاقية والتشريعية القائمة في عملية تبرير شاملة للواقع القائم ، وبالتالي فإن الأنساق الفلسفية أبعد ما تكون عن الأنظمة العقلانية ، إذ هي في الواقع مجرد استعارات اقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية القائمة ، وبتعبير آخر فإن الخطاب الفلسفي ، وبشكل خاص خطاب الفلسفات المثالية قد استسلم لإغراء اللغة ، قد افتتن باستمرارية النحو ومثاليته . النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء يتغير دوماً هو اللغة ، وهذا النمط من تثبيت المتغير قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين حاولوا في بحثهم الانطولوجي إيجاد هذا الثابت الذي دعوه الوجود أو الكينونة ووضعوه فوق العالم الحسي . الوجود هو إذن استعارة ميتة لا النتيجة النهائية والمحصلة الأخيرة لعملية بحث عقلي . وبفرضية وجود واجب الوجود أي فرضية وجود عالم ثابت مستقر وحياة أخرى تبدأ عملية ولادة المعنى والقيم .

إن كشف القناع عن المفهوم الاساسي للميتافيزيقا ، مفهوم الوجود أو الكينونة (Sein/ Being/ Être) يهدمه من الداخل ، يفكفكه فيتهافت من تلقاء ذاته ، وذلك حين يرينا إياه كاستعارة ميتة أخذت من النمط اللغوي ، وبالتالي فإن الحقيقة تستند إلى أوهام ثابتة ، والاستعارة تصيغ المقولات : الوجود ، الذات ، الموضوع ، الجوهر ، الوعي . . وكل فلسفة هيجل مثلاً ، وهي ذروة الفلسفة المثالية ، لم يكن لها سوى هدف واحد : أرخنة المقولات historiciser les catégories .

إن الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم ، وهي تعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات ، وهنا يكمن خطأها الاساسي ، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يحب اللجوء الى استعمال الاستعارات ، تماماً كما تحب النحلة بناء خليتها . والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم بمثابة قلاع يختبئون فيها خوفاً من الحياة . ذلك أن الاستعارة الأهم عند نيتشه هي الاستعارة المعمارية ، وكل فن معماري يكشف عن صحة المهندس أو عن مرضه . الذين يحبون الحياة يبنون الأهرام ، أما الفلاسفة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا ، مما يثبت أن قلاع مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة .

أما الاستعارة الثانية العزيزة لدى الفلاسفة ، بنظر نيتشه فهي استعارة بيت العنكبوت « فلقد سكنت الحقيقة منذ بارمنيذس في قلعة مبنية من نسيج العنكبوت في صحبة فيلسوف شاحب خال من الدم كالتجريد » . واستعارة العنكبوت كانت وراء استعارات أخرى عديدة وصور متنوعة ، فالنص يصبح نسيجاً وقناعاً وثوباً ، « وكما يمتص العنكبوت دماء الذبابات التي يوقعها في شباكه كذلك فإن المفهوم يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة وبشعة » . المفهوم هو التجريد ، والتجريد يعني غياب الحياة أي الشبح ، وبالتالي فإن مفهوم الوجود ، وهو المفهوم الأول في الفلسفة ، يصبح الشبح الأكبر ، والفلسفة تصبح ، في مثل هذه الحال ، مجموعة من الاشباح ، أي مجموعة من الاستعارات الميتة .

لقد بقي نيتشه أميناً للغة ، فهو حين يندد بالفلسفة ويفككها كمجموعة استعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة وباسمها . الاستعارات الميتة تبرهن عن خوف حقيقي من الحياة ، والحل لا يكون بعدم اللجوء الى الاستعارة ، بل بالاستغناء عن الاستعارات الشاحبة الهزيلة واستبدالها بالاستعارات الحية أي تلك التي تعكس الحياة أي إرادة القوة في محوريها الرئيسيين : العودة الدائمة وبراءة الصيرورة ، وهما تعنيان رجوع الاشكال ذاتها مئات المرات ، في حركة تغيير مستمر ، لا يعرف الخير ولا الشر ، لأنه تخطاهما حين قبل بنشوة مأساة الوجود .

ب ـ دريدا وتفكيك مركزية العقل : لا شك في أن جاك دريدا هو أحد أكبر تلامذة نيتشه في فرنسا ، في عصرنا الراهن ، إذ أنه يدين للفيلسوف الالماني بالكثير حتى في غزارة الانتاج . ولقد حاول في كتابه الصادر في باريس سنة 1967 م ، والذي دعاه « في الغراماتولوجيا » أو علم الكتابة أن يسقط كل فلسفة الذات والحضور التي تسيطر على الفكر الغربي منذ ديكارت ، حين انطلق من اعتبارات لغوية نعرفها على الأقل منذ فرديناند دي سوسور ، ليقوم بعدها بعملية تفكيك déconstruction شامل لكل الفلسفة كي تتهاوى وراء ضباب الذات الفاعلة ودخان العقلانية .

يبدأ دريدا في البحث عن وضع جديد للكلمة من أجل إسقاطها وانتزاع تسلطها الكامل كأصل ومركز للغة ، « ذلك انه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق » . ومثل هذه البنية يجدها المؤلف في مفهوم الاختلاف أو لعبة التمايز ، ويدعو هذه اللعبة الأثر ونحن نعرف بأن سوسور كان قد شدد على هذه الحقيقة مؤكداً بأنه ليس في اللغة سوى مجموعة اختلافات وهي التي تحدد المبنى والمعنى ، الدال والمدلول وتعينهما . يرى دريدا في هذا الاختلاف الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر ، دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات البنية الأولى المؤسسة ، وهذا يعني أن لعبة الاختلاف هذه تسبق كل مفهوم عقلاني ، بل ان أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنه يفترض وجودها قبله . الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة ، وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند اليه الفلسفة ، هذا المرجع الذي كان دوماً الكلمة أو العقل ، ومن هنا تتفكك في نظر المؤلف كل النسق الفلسفية الغربية التي كانت تعود الى العقل كمركز أساسي لضمان حقيقة ما تؤكد ، وتتهافت مخلفة حفنة من رماد الأوهام الغربية . بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تتهاوى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل ، ويقوم بدل ذلك عالم بلا مركز ، عالم تغيب عنه الذات ، ويموت فيه الفاعل وينتفي فيه الحضور la présence ليبقى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أكده نيتشه .

جـ ـ رودلف كارناب وانهيار الميتافيزيقا عن طريق إقامة رياضيات للغة : لقد قامت في إنجلترا في هذا القرن مدرسة فلسفية أطلقت على أبحاثها إسم الفلسفة التحليلية ، وأطلق أنصارها على أنفسهم إسم فلاسفة اللغة ، وكانت هذه المدرسة شديدة التأثر بالمدرسة المنطقية المعروفة باسم الوضعية الجديدة . هذه الوضعية جاءت من مدرسة فيينا وكان أكبر ممثليها رودلف كارناب الى جانب فتجنشتاين . ولقد كان هناك إتجاهان داخل هذه المدرسة ، الاتجاه الأول قام تحت تأثير كارناب وفتجنشتاين في كتابه الشهير « الرسالة المنطقية الفلسفية » ، وهو يعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من

اللغة المستعملة ، ذلك أن اللغة العادية لغة غير منطقية ، وهي تنتقل الى الفلسفة فتجعل القضايا التي تطرحها قضايا لا معنى لها ، ومن هنا كان لا بد من إصلاح اللغة إن شئنا التوصل الى فلسفة تحليلية لها معنى . أما الاتجاه الثاني ، اتجاه مدرسة اكسفورد فهو ينطلق أيضاً من فتجنشتاين لكن أنصاره يدافعون عن اللغة العادية أي اللغة المستعملة ، وهم يعتقدون بأن العلة ليست في اللغة ولكن في الطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة ، أي أن العلة متأتية من استعمال الكلمات في غير موضعها ، وكان على رأس هذه المدرسة أوستن J.L.Austin .

بالعودة الى كارناب نجد أنه أعتقد منذ أبحاثه الأولى في العشرينات والثلاثينات بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية ، بمعنى ان اللغة الطبيعية أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الإطلاق ، بل يشوبها دوماً الغموض والالتباس ، لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها ، أي أنه لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية أي خالية من كل لبس ، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي . غير أن مثل هذا الاختيار يعني إمكانية إيجاد أنماط متعددة منطقية ، وبالتالي التسليم بإمكانية قيام أكثر من نموذج واحد للغة المثالية ، أي أننا هنا نقع في ما وصلت اليه الرياضيات الحديثة من إمكانية قيام أكثر من نسق رياضي واحد ، غير أنها جميعاً يجمعها البناء المنطقي الداخلي ، وهذا ما يسميه كارناب مبدأ التسامح .

غير أن كارناب لم يكن متسامحاً على الاطلاق مع الفلسفة ، إذ أنه آمن منذ سنة 1928 م بما سماه « استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة Uberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» . إن تحليل اللغة هو الحد الفاصل بين ما هو مناسب وملائم وما يخرج عن كل معنى ، وهذا يعني أن اللغة المنظمة جيداً هي التي تقود الى المنطق ، و« المبنى (التركيب) المنطقي ليس سوى رياضيات اللغة » . والمنطق الذي يشكل موضع اهتمام كارناب هو منطق العلم ، وكل بيانات منطق العلم هذا هي مجرد قضايا للتركيب المنطقي للغة . كل علم هو في الواقع « مجموعة قضايا منظمة تنظيماً جيداً » ومنطق العلم يتمثل بالضبط بهذه المجموعة . هناك إذن صلة وثيقة بين اللغة والمنطق كما يحدده كارناب .

غير أن المنطق ينتمي الى الفلسفة ، فكيف يطالب كارناب بابعادها وانهيارها ؟ هنا يجيب كارناب بأنه لا يمكن نكران الحقيقة التاريخية وهي أن « منطق العلم قد تطور من داخل الفلسفة » . غير أن هذه الحقيقة لا تعني الشيء الكثير ، فالأمر نفسه قد حدث مع بقية العلوم ، « فلقد هربت العلوم الطبيعية والرياضية من الدوران في فلك

الفلسفة لتتخذ طابع العلوم المستقلة ، ولم يعد هناك من يقول اليوم بأن الفيزياء تشكل جزءاً من الفلسفة ، رغم أنها تدين للفلسفة بوجودها » .

والأمر لا يقتصر على العلوم الدقيقة فقط ، إذ أن العلوم الانسانية قد بدأت بدورها الاستقلال الكلي عن الفلسفة ، فهذا علم الاجتماع لم يعد يحتاج الى الآراء الميتافيزيقية لتفسير الظاهرات الاجتماعية وعلاقاتها المتشابكة ، بل أنه قد أخذ يلجأ الى المناهج الاختبارية ، والأمر عينه نشهده بالنسبة لعلم النفس الذي أصبح أحد مجالات علم الوقائع الحقيقية أي تلك التي لا تنتمي من قريب أو بعيد الى الفلسفة .

لقد تحررت العلوم الواحد بعد الآخر من الفلسفة وادعاءاتها بأنها تستطيع دوماً أن تقول شيئاً أسمى وأعمق ، ولم يبقَ للفلسفة إلا المنطق الذي يحاول أن يكون ، في زماننا هذا ، حقلاً علمياً حقيقياً ويطبق منهجية علمية متشددة عن طريق تحليل اللغة . وحين يتم مثل هذا الأمر يمكننا أن نقول بأننا بتنا أمام الغصن الأخير الذي سينفصل عن جذع الشجرة الأم التي احتضنت سابقاً كل العلوم والمعارف ، غير أن مثل هذه الشجرة التي لم يبق لها من فرع لا تعود سوى جذع يجف ويذبل . وهنا يتساءل كارناب بتهكم لاذع : « ماذا يبقى بعدها للفلسفة ؟ » . ويجيب ساخراً من الفلسفة كلها ، من قديمها وحديثها : « فقط القضايا العزيزة على قلب الميتافيزيقيين ، ما هي العلة الأولى للعالم ؟ وما هو جوهر العدم ؟ » . من الواضح أنه يستهدف هنا أرسطو وهيدجر ليؤكد بأن كل القضايا الفلسفية ، على مدى تاريخ الفلسفة المديد لم تكن سوى قضايا زائفة خالية من أي معنى .

لقد إدعت الميتافيزيقا باستمرار أنها صاحبة الكلمة الأخيرة وانها تطرح المشاكل الأصعب والأهم ، وأنها وحدها تملك القدرة على سبر غور الحقيقة حتى بلوغ جوهر الأشياء ، وان المعنى الأخير هي وحدها التي تملك مفتاحه ، في حين أن الواقع غير ذلك تماماً ، لأن كل ما يمكن أن يقال حول الأشياء والظواهر الطبيعية وغيرها فإن العلم وحده يستطيع أن يقوله بكل حقيقته مهما تشعبت وتنوعت . العلوم المتخصصة هي وحدها التي تملك كل الحقيقة حول موضوع معين ، وادعاء الفلسفة أنها تقول شيئاً أسمى وأعمق ، ليس سوى أمر كاذب لا يستحق أي إهتمام . الفلسفة فقدت كل شيء حين تحولت إلى مجموعة من العلوم ، وهذه العلوم المختلفة والمتنوعة والمتزايدة حسب ما يقتضي الحال وما تستوجبه الحاجة ، هي وحدها القادرة على تبيان الحقيقة ، الميتافيزيقا هي كغني عجوز فقد كل ثروته ، ولكنها تكابر وتعتقد أنها ما تزال في ريعان الشباب قادرة على عطاء أسمى من كل عطاء . إنها تحتضر ولكنها لا تريد أن تعترف بالواقع ،

وتتشبث بالماضي بحجة أنها هي أم العلوم ، وقد خرجت من أحشائها كل المعارف البشرية .

إن نقد كارناب للميتافيزيقا هو نقد راديكالي فهو يريد رأسها ، وأن يضع حداً نهائياً لوجودها . وهو إلى جانب ذلك نقد قاس جداً ، فهو يريد أن يمارس معها جريمة قتل الأب الذي لكثرة ما أنجب يريد أبناؤه أن يقنعوه بأنه لم يعد ضرورياً ، ولم تعد هناك أية حاجة له . غير أن الفلسفة هي كالديمقراطية ابنتها البكر ، تستوعب حتى أخصامها وتطالب بإلحاح بالحرية الكاملة لهم ، فهي لا تعرف العداوة لأنها خطاب حرية ، وتقبل حتى بجلاديها لأنها تعرف مسبقاً أنها المنتصر الوحيد في نهاية كل جولة حاسمة يخوضها الإنسان من أجل معرفة ذاته ، وتحقيق إنسانيته . أما تساؤل كارناب الساخر ماذا يبقى للفلسفة ، بعد أن تغادرها كل العلوم ؟ فالجواب عنه ليس بالصعب ، يبقى للفلسفة الصرخة الوجودية التي أطلقها في القرن الماضي سورين كيركيغارد ، في وجه العقلانية الهيجلية المهيمنة الطاغية ، وهي أين أنا في كل هذا ؟ مثل هذه الصرخة تعني قبل كل شيء بأن كل العلوم والمعارف إنما قامت من أجل الإنسان ومنفعته وخيره ومساعدته في معرفة أفضل لهدف وجوده ومعنى حياته . وهل يمكن لمثل هذا المعنى أن يصبح مجرد صيغة علمية ؟

يبقى أن نقول بأن فكرة كارناب بانتهاء الفلسفة عبر تفتتها الى علوم مختلفة ، قد عاد اليها مارتن هيدجر سنة 1964 عبر مقالة حملت عنوان « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » وقد ألقيت في باريس أمام منظمة الاونيسكو بمناسبة ذكرى مرور مائة وخمسين سنة على ولادة فيلسوف الوجودية الدنمركي كيركغارد . (أنظر Kierkegaard vivant, Gallimard, Paris, 1966, pp. 167- 204) الفلسفة دخلت في زمننا في مرحلتها الأخيرة ، والنهاية تعني تمامها أي تجمعها في ذروة امكاناتها التي كانت تحويها ضمناً عن طريق التطور التكنولوجي للعلوم ، الذي سيكون بداية الحضارة العالمية عن طريق إدماج الإنسان في محيطه الطبيعي .

II ـ نحو أفق جديد للفلسفة عن طريق التأمل باللغة

لا شك في أن الفلسفة قد تغذت دوماً بالآفاق الجديدة التي كانت تفتحها باستمرار العلوم والاكتشافات ، والألسنية في عصرنا حققت خطوات بعيدة في سيرها لاكتساب علمية scientificité خاصة بها ، وبدأت تطال حقولاً عدة من المعرفة الانسانية ، لذا فقد كان من الطبيعي أن تؤثر في الفلسفة وأن تحاول هذه الأخيرة التفكير في اللغة من أجل معنى جديد للإنسان . ونحن سنعرض لثلاثة من كبار فلاسفة قرننا

كان التفكير في اللغة نقطة إنطلاقهم من أجل توسيع أفق المنظور الفلسفي .

أ ـ كاسيرر ووظائف الرمز كأفق جديد للفلسفة : يعتبر الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر أحد أهم ممثلي مدرسة ماربورغ Marbourg التي دافعت عما عرف بالكانطية الجديدة . ولقد جرت بينه وبين هيدجر مناظرة شهيرة دخلت تاريخ الفلسفة . ولقد حاول في كتابه الضخم الصادر بين سنة 1923 م وسنة 1927 م ، والمسمى « فلسفة الاشكال الرمزية » أن يأتي بتفسير للنشاط الخاص بالانسان والمسمى بالثقافة انطلاقاً من اعتبارات لغوية أي التفكير في هذا الكائن الذي يتكلم . اللغة في نظره ليست مجرد أداة نستخدمها لنعطي الاسماء للواقع القائم . اللغة أكثر بكثير من أداة عادية . الانسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطوقة بعكس الحيوان الذي يستعمل الصرخات فقط ويكررها دوماً بالطريقة عينها . وهذه اللغة المنطوقة ليست أداة لأنها تستعمل للمفهمة conceptualisation ، أي أنها تستعيض عن الواقع بالمفاهيم أي أنها تلجأ إلى الرمز ، وهذا اللجوء الى الرمز يميز الإنسان نهائياً عن الحيوان ، حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الإنسان حيوان رمزي ، أي أنه قادر على فهم الرموز وحلها . غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطوقة ليست السبيل الوحيد لاستعمال الرموز ، فالإنسان كائن ثقافي ، وداخل هذه الثقافة عينها ينتج انساقاً متعددة غير اللغة ليشكل كل واحد منها لغة خاصة ، وهذه الانساق هي الأساطير والاديان والفنون والعلوم والتاريخ . والإنسان حين يخلق ثقافة فإنه يعيش بين مجموعات متنوعة من الرموز ، وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئاً جديداً عن العالم الذي يعيش فيه ، وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي يعرفه سلفاً .

إن هذه الانساق لا تتبع طرق المنطق المعروفة بل ان لكل واحد منها منطقه الداخلي . بمعنى أن له قوانينه الخاصة به ، وهدف هذه القوانين خلق معنى تريد إيصاله ، هناك إذن وظيفة لكل رمز ، والفلسفة تصبح معرفة الوظائف الرمزية لكل الفكر الانساني في شتى مجالاته ومختلف تجلياته ، من أجل اكتشاف المعنى الأخير للإنسان عبر ثقافته التي هي مجموعة المعاني التي تأتي من اللغة ، ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية .

ب ـ هيدجر واللغة كبعد جديد لمشكلة الوجود : لقد كان التفكير في اللغة ومساهمتها في حل اشكالية الوجود من أهم القضايا التي شغلت الفيلسوف الألماني الكبير مارتين هيدجر ، بعد الحرب العالمية الثانية ، وقد ظهر ذلك جلياً في العديد من كتبه ومقالاته .

غير أن هيدجر أتى فلسفة اللغة حاملاً اليها كل اشكاليته التي طرحها في أشهر كتبه « الوجود والزمن Sein und Zeit » سنة 1927 م . وما يزال هناك جدل قائم بين المهتمين بدراسة فلسفته إن كان هناك إتصال بين المرحلتين من تفكيره ، أم أن هناك قطيعة تجعلنا أمام فلسفتين مختلفتين لا رابطة بينهما .

نحن نعلم أن مشكلة الوجود أو الكينونة Sein/ être هي المشكلة الرئيسية التي يعالجها كتاب الوجود والزمن ، وقد أكد هيدجر هناك بأن نسيان الوجود كان القاسم المشترك لكل الفلسفات التي سبقته . في ذلك الكتاب سمى الفيلسوف الوجودي الانسان بتعبير الوجود / الكينونة هناك أو الدازاين Da-Sein . وفي كتاب جان ـ بول سارتر الشهير « الوجود والعدم L'Etre et le néant الصادر سنة 1943 م والذي كتب تحت التأثير المباشر لهيدجر يترجم الفيلسوف الفرنسي تعبير الدازاين بالحقيقة الانسانية la réalité humaine . وهذا طبعاً شرح للتعبير يخفي المعنى الذي أراده مطلقه إذ أن هيدجر أراد أن يقول بأن الموجود هناك أي الانسان هو هناك لأنه لا يستطيع إلا أن يطرح مشكلة الوجود . من جوهر وجود الكائن هناك أن يطرح مشكلة الوجود أو الكينونة لأنها مشكلة تخص كيان وجوده نفسه ، تنتمي دوماً اليه حتى حين ينساها أو يتناساها .

الواقع أن هيدجر بعد انتهاء الحرب العالمية الأخيرة قد استعاض عن الفلسفة التحليلية لهذا الكائن الغريب المسمى الكينونة هنا أو الدازاين بفلسفة منطلقة من التأمل باللغة التي يستعملها هذا الكائن . وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة كالامثال ، وهي لا يمكن أن تفهم إلا ضمن سياق فلسفته . فلقد عرّف اللغة بأنها بيت حقيقة الوجود أو الكينونة . الوجود ، كما نرى ما يزال المشكلة الأولى ، غير أنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة ، ولكن من خلال مهمة نقل هذا الوجود الى اللغة .

وإذا كانت اللغة بيت الوجود فإن لهذا البيت حارساً ، وهذا الحارس هو الإنسان ، الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يؤول أيضاً ، ومن هنا يمكن القول بأن « الإنسان هو حارس الوجود ومؤوله » . ولكن من يحرس يستطيع أن يخفي ، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد ، وفي السماح للوجود بأن يقول داخل ذاتنا قوله .

إن قدرة الإنسان على إظهار الوجود أو إخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه ، وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة . غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطفُ على

السطح إلا تحت دفع الوجود ، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الإنسان حارس الوجود ، تماماً كما كان ظهور « هناك » «Da» في الوجود / الكينونة هناك (الدازاين) أي لدى الإنسان هو الذي طرح مشكلة السؤال عن الوجود . وبتعبير أبسط فإن المشكلة الرئيسية عند هيدجر هي مشكلة الوجود ، ولكن لتبرز هذه المشكلة كمشكلة لا بد من كائن يطرحها بالضبط كمشكلة تخصه ، والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل ، ولا يستطيع أن يتخلص من طرح مثل هذا التساؤل ، هو الإنسان ، لأن من ماهية كونه أن يطرح مثل هذا السؤال ، إن نحن نظرنا الى القضية من الناحية الفلسفية التحليلية ، أما إن نحن نظرنا الى القضية من ناحية فلسفة اللغة فإن الإنسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمنا بمثل هذا التساؤل .

جـ - بول ريكور واللغة كوسيط نحو انطولوجيا غير مباشرة : لقد كان التأمل في اللغة والاغتناء بما قدمته مدارس الألسنية الحديثة نقطة تحول في مسار فلسفة ريكور ، حتى وان كانت هناك استمرارية في فكره ، كما يؤكد هو نفسه ، إذ أنه جاء نحو اللغة والتأمل في النص وتأويله وفي السرد متأخراً نسبياً ، فمشروعه الاساسي كان يعتمد على الفينومينولوجيا كمنهج من أجل دراسة « فلسفة الإرادة» التي كرّس لها مجلداً كبيراً ظهر سنة 1949 م واتبعه بمجلد ثان من جزءين ، ظهر سنة 1960 م . عرج بعد ذلك على التحليل النفسي واعتبره كنص فلسفي ودرسه كذلك سنة 1965 م . ثم بدأ يظهر اهتمامه بكل ما يجري في الألسنية من قضايا يمكن أن تكون اشارات لتفسير جديد للانسان ومعنى وجوده . فالفلسفة التفكرية عليها أن تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج التي تتوصل اليها مختلف العلوم التي تأول اشارات الانسان ، وعليها أن تكشف الذات الفاعلة وراء الانقاض التي أخفاها تحتها أسياد فلسفة الريبة ، قبل أن تستطيع أن تقيم أية انطولوجيا . الانطولوجيا في عصرنا لا يمكن أن تكون إلّا عبر توسط إشارات علم الدلالة ، وريكور يأخذ على هيدجر إقامته انطولوجيا مباشرة ، إذ أن مثل هذا الأمر لم يعد جائزاً ، فالفيلسوف يعيش في أيامنا وسط عالم من الاشارات تأتيه من العلوم الانسانية ، وكل كوجيتو لا بد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الاشارات .

مع صدور كتابه « الاستعارة الحية » سنة 1975 م دخل ريكور علم الالسنية مستجيباً كفيلسوف للتحدي الذي شعر أنه لا بد من قبوله ومصارعته . وكانت أطروحته الرئيسية في الألسنية هي التمييز بين مستويات ثلاثة لا سبيل الى الخلط بينها ، فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لا بد من التمييز بين مستوى الكلمة ، وهذا هو مستوى المبنى حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير ، ولكن كل

كلمة لا معنى لها في حد ذاتها ولا بد من وضعها في الجملة التي تستعمل بها ، ومع وضعها في الجملة يبرز مستوى المعنى حيث تصبح الجملة الحامل للحد الادنى للدلالة الكاملة . غير أن الكلمة لا تعطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث ، مستوى الخطاب أو النص ، وهذا النص متنوع بطبيعته قد يكون مقالة أو قصيدة أو بحثاً علمياً أو فلسفة ، وهنا يجب الأخذ بعين الاعتبار تعددية أشكال الخطاب . وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى فإن ريكور يدعو المستوى الثالث مستوى الهرمينوتيكا herméneutique أي علم التأويل . لنطبق هذه النظرية على الاستعارة ، عندها سنرى أننا حين ننظر الى البلاغة نجعل من الكلمة المفردة الأساس ، وتبدو الاستعارة مجرد انتقال من معنى لآخر ، أو مجرد تحريف للمعنى الأصلي ، وحين نضع الاستعارة في الجملة أي حين نعالجها على مستوى المعنى تبدو الاستعارة كأمر في غير محله وغير متوقع . غير أن الاستعارة لا تعطي كل معناها إلا على المستوى الثالث مستوى الخطاب ، داخل هذا الخطاب الذي قد يكون قصيدة أو بحثاً أو مقالة يتجلى كل معنى الاستعارة ، إذ أنها عندها تبين كمحاولة لاعادة وصف الواقع وعيشه شعرياً . الاستعارة ليست تحريفاً ولا معنى غير متوقع ، بل أنها تعبر عن عطش الانسان لاعطاء الوجود معنى جديداً ، أي أنها تستعيد كل علم التأويل ، وتأول الانسان ككائن قادر على إعادة تركيب الحقيقة والواقع والعيش كشاعر بفضل مثل هذه العملية .

بين سنة 1983 م وسنة 1985 م صدرت الأجزاء الثلاثة لكتاب ريكور المدعو « الزمن والقصص » Temps et récit وفيه يؤكد بأن الإنسان من خلال الخطاب السردي discours narratif يعيد بناء تجربته الزمنية كي يسيطر عليها ويعيشها ، وهو يشدد على أن الذين يؤكدون بأن هناك رواية لا زمنية أي بلا بداية وبلا نهاية ، كما يحصل في بعض الروايات المعاصرة هم مخطئون ، إذ إن تجربة الزمن يُعبر عنها باستمرار ، وان اختلفت الطرق وتنوعت .

من الواضح جداً أن فلسفة ريكور التي انطلقت من الإرادة ورأتها وهي منغرسة في الجسد ، قد اغتنت وتوسع أفق إهتماماتها حين تغذت من التأمل في اللغة ومن كل التحديات التي تثيرها الألسنية في وجه فلسفة الذات الفاعلة .

خاتمة

لا تثير اللغة اهتمام الألسنية فحسب بل أن التأمل فيها قد شغل معظم كبار الفلاسفة في عصرنا ، وان كان مثل هذا التأمل قد قاد إلى نتائج مختلفة ومتناقضة ، إلا أن الحقيقة تبقى وهي أن الفلسفة تتغذى باستمرار بكل مستجدات العلوم والعلوم

الانسانية ، ولا تستطيع ان تدير ظهرها لما يجري حـولها ، حتى وان كـانت المجازفـة كبيرة ، والثمن المطالبة برأسها .

المراجع الأجنبية

- AARON RICHARD: The theory of Universals, New York, 1952.
- CARNAP RUDOLF: Le problème de la logique de la science , éd. Hermann, 1935.
- CASSIRER ERNST: La philosophie des formes symboliques, éd. Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA JACQUES: De la grammatologie, éd. Minuit, Paris, 1967.
- HEIDEGGER M.: Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege) éd. Gallimard, Paris, 1962.
- HEIDEGGER M.: Unterwegs zur Sprache, éd. Pfullingen Neske, 1959.
- KOFMAN SARAH: Nietzsche et la métaphore, éd. Payot, Paris, 1972.
- NIETZSCHE F.: Le Gai savoir, éd. 10/ 18, Paris, 1973.
- PLATON: Cratyle, éd. Garnier, collection GF., Paris, 1967.
- RICŒUR PAUL: Le conflit des interprétations, éd. Le Seuil, Paris, 1969.
- RICŒUR PAUL: La Métaphore vive, éd. Le Seuil, Paris, 1975.
- RICŒUR PAUL: Temps et récit, 3v. éd. Le Seuil, Paris 1983- 1984 et 1985.
- RICŒUR PAUL et autres: Entretiens avec le Monde, 1 Philosophies, éd. La Découverte- Le Monde, Paris, 1984.

الفصل الرابع

جوهر الحضارة الغربية

تمهيد

من الأقوال المكررة المعادة التأكيد بأن الحضارة الغربية المعاصرة تستند على أساسين هما من جهة ، الحضارة اليونانية القديمة والرومانية، ومن جهة أخرى المسيحية . إلا أن مثل هذا التأكيد الذي يبدو أمراً واضحاً للوهلة الأولى هو في الواقع مصدر لا ينضب للاخطاء . فإن كان صحيحاً إن الغرب لم يتوقف عن أن ينهل من هذين النبعين إلا أن الأهم هو ما فعل بهذين المصدرين . فالمهم في غذاء معين ليس مكونات هذا الغذاء بل طريقة التحضير . فلو أنت قدمت قطعة من اللحم لشعوب مختلفة لصنع كل شعب طبقاً مختلفاً منها ، طبقاً يتميز طعمه عن غيره . وهذه الاطباق تكاد تختلف عن بعضها البعض الى درجة تنسينا المصدر المشترك ، فعلبة الكونسرفة ليس لها مذاق اللحم المشوي مثلاً . وكذلك الأمر بالنسبة للغرب فنحن إن كنا نريد أن ندرك كل أصالة حضارته فعلينا أن نرى رد فعله أمام مصادر حضارته ، أي ما فعل فيها بعد بهذه المصادر . ولا يمكننا أن نفهم ما أتى به الغرب للحضارة الانسانية إلا بعد أن نرى كيف تمثل المسيحية والحضارة القديمة للاغريق والرومان . وتمييز أمانويل مونيه بين المسيحية كدين والمسيحية التاريخية الغربية ليس ذا قيمة كبيرة للباحث الذي عليه ، قبل أن يصدر أي حكم ، أن يصغي إلى الأصوات الصامتة ، إلى الصرخات المخنوقة التي تتعالى رويداً رويداً لتألف السمفونيا التي تعلن إشراق فجر انسانية جديدة .

I ـ الغرب وتراث الانسانية

ماذا فعل الغرب بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي ، وبعد احتلال الشعوب الفتية الجديدة لكل المساحات الأوروبية بتراث الانسانية السابق ؟ هناك جواب سهل على مثل هذا السؤال يتلخص بامتطاء التاريخ والرجوع

باستمرار الى الخلف للبرهنة على أن الانسانية كلها لا تشكل سوى وحدة واحدة متصلة الحلقات ، فمن السهل إبراز التشابه بين مختلف الحضارات ومختلف الشعوب خلال الحقبات المختلفة . فحين كتب اميل برييه تاريخ الفلسفة لاحظ في مقدمته هذه الظاهرة وعرف أنه من الصعب معرفة مصدر الفلسفة وإثبات بدايتها في زمن معين ، فلو أعادها الى اليونان لاضطر الى إهمال كل ما أتت به الحضارات قبل اليونانية وعلى رأسها حضارات مصر وبلاد ما بين النهرين . « من المستحيل عدم إدراك الشبه الفكري القائم بين مبدأ أول فيلسوف يوناني وهو طاليس ، القائل بأن كل شيء يأتي من الماء ومطلع قصيدة الخلق التي كتبت قبل طاليس بقرون كثيرة في بلاد ما بين النهرين » (اميل برييه : تاريخ الفلسفة المجلد الأول الجزء الأول ص 3 الطبعة الفرنسية) .

وإذا كانت مشكلة المصدر أي مشكلة البداية ، مشكلة الزمن تشكل معضلة يصعب حلها فإن مشكلة الموقع الجغرافي أي مشكلة المكان هي أيضاً معضلة غاية التعقيد . « إن مشكلة الحدود (الجغرافية) لتاريخ الفلسفة ، هذه المشكلة المرتبطة بشكل المنبع الاساسي ، لا يمكن أن تجد هي الأخرى حلاً صحيحاً ودقيقاً » (المرجع ذاته ص 6) .

يبدأ هوسرل الالماني في كتابه : « أزمة العلوم الاوروبية » أولاً بالاقرار بهذه الظاهرة فهو يقول : « لو تتبعنا تشابك التاريخ ، منطلقين كما تقتضي الضرورة من تاريخنا وتاريخ أمتنا فإن استمرارية التاريخ تقودنا دوماً إلى أبعاد ، متنقلة بين أمة وأمة وبين عصر وعصر ، وفي العصور القديمة فإن الرومان يجرونا الى اليونان واليونان الى الفرس والمصريين ، ومن الواضح أن لا نهاية لمثل هذا العمل . . . إن مثل هذه الطريقة تظهر الانسانية بأسرها كحياة واحدة تشمل مختلف الناس والشعوب ويوجد بينها بعض الملامح الروحية . . . مثل هذه الانسانية تبدو كبحر لا يشكل الناس والشعوب سوى موجاته المختلفة » (أزمة العلوم الأوروبية ص 29 ـ 31 الترجمة الفرنسية طبعة أوبييه) .

من الواضح أن مثل هذه المعالجة لتاريخ الإنسانية تظل حتماً سطحية وتفشل في رؤية أهم ما يميز شعباً معيناً في حقبة معينة . وهوسرل على صواب حين يؤكد بأن فحصاً في العمق يستطيع وحده أن يكشف عما يشكل « وعي أمة لذاتها » ، ولذا فإن القول بأن الحضارة الغربية مبنية على التراث اليوناني ـ الروماني والمسيحية هو قول سطحي لا يغوص الى العمق ، فطريقة تمثيل الغرب لهذا التراث هي التي تعطيه أصالته ، ذلك أن الغرب تمثل بطريقة فريدة ما ورثه عن أثينا وروما والقدس ، وجوهر حضارته ،

غائيته ، ليست في ما ورث بقدر ما هي في طريقة اغناء ما ورث وتغيير ما جاءه من الخارج .

II ـ تغيير الغرب لتراث الانسانية القديم

السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو إذن : كيف تمثل الغرب ما قدمته له الامم الأخرى وبتعبير آخر أي تغيير أساسي أتى به ؟

إن تراث البشرية عرف في القرن الثالث عشر بداية تغيير جذري حتى أننا نستطيع أن نقول ، دون أن نبتعد كثيراً عن الصواب ، بأن الحضارة الغربية هي حضارة رفض اليونان والمسيحية ، فمنذ القرن الثالث عشر يجري كل شيء كما لو أن الغرب يتمثل الفكر اليوناني والمسيحية برفضهما أكثر فأكثر كجسمين غريبين ، فالغرب سيستعيض عن فكرة السيطرة على الذات التي جعلها أفلاطون أم الفضائل بفكرة السيطرة على قوى الطبيعة والحرية الفردية والمجتمع المتساهل . وبدلاً من العلم النظري ، والنظر العقلي الذي جعله أرسطو الغاية الأخيرة للإنسان وسعادته ، فإن الغرب سيتجه نحو العلم العملي والممارسة العملية وسيصبح النجاح المحسوس هاجسه الأول . وكذلك فإن الغرب سيستبدل فكرة القدر عند اليونان وإرادة الأب بإرادة الإنسان المنتصرة .

إن مثل هذا التأكيد لا يعني أن الغرب لا ينهل من مصادر الحضارة السابقة ، إلا أن التيارات الروحية تصبح هامشية أكثر فأكثر بسبب نجاحات العلم والتكنولوجيا ، ذلك أن النجاح يسحر الجماهير ، والانتصارات تفتن الناس . وكما يقول الامريكيون وهم أرباب الانتصارات التقنية ، « لا شيء ينجح كالنجاح » ، فإلى جانب تيار الفلاسفة الذين يهللون لكل نجاح علمي ويستسلمون مبهورين أمام كل تقدم تقني هناك تيار روحي يمكن أن يشكل ما يمكن تسميته بجيب مقاوم للتيار الجاف .

وهذا التيار الأساسي وتطوره منذ سبعة قرون هو الذي يلقي الضوء الساطع على الحضارة الغربية . وعدم اعتبار ما جرى في قرن توما الاكويني يوقع الباحث في أخطاء جسيمة . وفي قرننا هذا وقع هوسرل ويورجين هابرمس في مثل هذا الخطأ كما سنرى .

III ـ هوسرل وهابرمس وجوهر الحضارة الغربية

حاول هوسرل في أواخر حياته أن يبحث عن « الصورة الروحية لاوروبا » واعتقد أنه اكتشف تاريخ بدء الانسانية الأوروبية ومكان ولادتها . فهو يعتقد أنها ولدت ما بين القرن السابع والقرن السادس قبل الميلاد وفي اليونان . أي أن أوروبا ـ كما يفهمها هوسرل أي الغرب برمته بما في ذلك أمريكا ـ ولدت حين ولدت الفلسفة في اليونان ،

تلك الفلسفة التي تشعبت الى فروع مختلفة من العلوم المتميزة . وبولادة الفلسفة والعلوم التي لا تشكل سوى تطور تاريخي للفلسفة ، ولدت أوروبا روحياً . وبالتالي فإن الصورة الروحية لأوروبا هي العقلانية التي تبحث عن « مجمل الحقيقة » ، هذه الحقيقة التي تظل مهمة لا متناهية .

غير أن هوسرل يلاحظ بأن الإنسانية الأوروبية في أزمة ، فما الذي حدث ؟ يعتقد هوسرل أن العلة لا تكمن في العقلانية ولكن في وقوع هذه الأخيرة بين براثن الفلسفات الطبيعية والوضعية والموضوعية . أي بتعبير آخر أن العقلانية ليست موضع تساؤل بل انزلاق العقلانية الى الموضوعية والوضعية أي الاتجاه الذي اتخذته في العصر الحديث في الغرب .

والواقع أن هوسرل هنا يقع في خطأ جسيم ، فهو يقوم بقفزة كبيرة ليلتقي الفلسفة اليونانية وروحها متناسياً أن انزلاق العقلانية إلى المدارس الطبيعية والوضعية هو نتيجة حتمية لصراع سبعة قرون خاضه الغرب أولاً ضد اللاهوت باسم استقلالية الفلسفة ، ثم ضد الفلسفة باسم العلم والنجاح التكنيكي ، ونداء هوسرل من أجل بعث جديد لروح الفلسفة لا يشكل سوى ما أسميناه بجيب مقاومة للتيار الاساسي . ذلك أن العقل قد انزلق الى نوع من الفلسفة الطبيعية وعبادة العمل منذ القرن الثالث عشر ، أي أنه إتجه الى الخارج بحثاً عن المنفعة والنجاح ، فإلى جانب ديكارت فيلسوف « الكوجيتو » والذاتية هناك ديكارت فيلسوف النافع . وباختصار فإن الفلسفات الطبيعية والموضوعية ـ وهي بنظر هوسرل العدو الأول للعقلانية ـ ليست سوى نقطة الوصول لتاريخ غربي طويل حاول دوماً أن يفسر الأعلى بالاسفل .

ولقد وقع هابرمس في خطأ مشابه لخطأ هوسرل . ففي درسه الافتتاحي في جامعة فرنكفورت سنة 1965 يدين الفيلسوف الألماني وهم الانطولوجيا الكلاسيكية التي تعتقد أن هناك علماً خالصاً لا تتحكم فيه المصالح . وقد كشف في محاضرته عن المميزتين الاساسيتين للفكر اليوناني وهما الايمان بعالم ثابت وبامكانية قيام علم نظري خالص لا تتدخل فيه المصالح . غير أن هابرمس يخطىء حين يعتقد بأن هناك استمرارية بين الفكر الهيليني والحضارة الغربية ، فانزلاق العقلي الى النجاح واقترانه بالنافع أي جود علاقة حميمة بين المعرفة والمصلحة شيء خاص بالغرب وبدأ في الغرب منذ سبعة قرون . إن العقل المرتبط بالعملي شيء خاص بالحضارة الغربية (هنا يبرز سؤال هام : هل كان مفهوم العلم عند العرب أقرب الى مفهوم اليونان أم الى مفهوم الغرب ، أي هل سبق العرب الغرب بإقران العقل بالنافع والمفيد ؟ هذا السؤال يستلزم للاجابة عليه بحثاً خاصاً) .

ويمكننا أن نقول أن كل نقد هابرمس في محاضرته السابقة الذكر ليس سوى رد على نص شهير لارسطو موجود في الكتاب الأول من « ما بعد الطبيعة » . ففي هذا النص الشهير يحاول أرسطو أن يحدد معنى الفلسفة مؤكداً بأنها العلم النظري للمبادىء الأولى وللعلل الأولى . . . فإن الاندهاش كان الدافع الاساسي لايجاد الفلسفة أي أن الفلاسفة كتبوا فلسفتهم للتخلص من الجهل ، وانهم كانوا يتابعون بحثهم العلمي من أجل المعرفة ، وليس من أجل غاية أخرى أو أية منفعة . فجميع الفنون التي تخص حياة الإنسان ورفاهيته وتلك التي تخص حاجاته الاساسية سابقة للتفلسف . « وبالتالي فإننا حين ندرس الفلسفة فإننا ندرسها من أجل ذاتها لا لأية مصلحة أخرى » .

وهابرمس يقيم فلسفة مناقضة تماماً لهذا النص : فليس الاندهاش ولا الفضولية هما الحافزان للناس للبحث عن المعرفة بل النجاح وتحقيق الفوز المادي . ولم تقم الفلسفة من أجل التخلص من الجهل بل من أجل السيطرة والسيادة على الطبيعة والبشر . وكذلك فإن الفلاسفة والعلماء ما قاموا بمتابعة أبحاثهم من أجل المعرفة بل من أجل منفعة معينة : فالعلوم التجريبية التحليلية تهدف الى المنفعة التكنيكية ، وهذه بدورها يتحكم فيها النجاح أو الفشل . وكذلك فإن العلوم التاريخية التأويلية تتحكم فيها منفعة عملية . والفنون (أي مختلف أنواع التكنيك) لم تكن قد عرفت حين بدأ الإنسان يبحث ويتفلسف ، ذلك أن إرضاء الحاجات هو هدف البحث العلمي وسبب وجوده . وباختصار هناك مصلحة مخفية تتسرب الى كل معرفة .

والواقع أن هابرمس حين يدافع عن مثل هذه الآراء فإنه يرى جوهر الحضارة الغربية ويصف مصير العلم كما يعيشه الغرب ، فالخطأ إذن ليس خطأ أرسطو الذي ينتمي الى حضارة أخرى ومعطيات مختلفة . خطأ هابرمس أنه لا يرى أن اتجاهاً جديداً قد أعطى للعلم وللعقل في القرن الثالث عشر في الغرب . وهذا الاتجاه قلب التقليد الهيليني رأساً على عقب ، فالذي كان عرضياً غير ذي أهمية أصبح الأهم بل الجوهري . فالمعرفة النظرية التي لا تهدف إلا للمعرفة استبدلت بممارسة تقنية تهدف الى منفعة معينة هي الرفاهية . هناك جملة لهيدجر تقول بأن الغاية الأخيرة للعلم هي إدماج الإنسان في محيطه ، وهذه الجملة على غاية من الأهمية لأنها تختصر الحضارة الغربية فهي تعني : إدماج الإنسان في محيطه بتوفير أقصى درجات المنفعة له وإرضاء أكبر عدد ممكن من حاجاته ، لا حاجاته الطبيعية فحسب بل الحاجات الاصطناعية التي تخلق باستمرار بسبب التقدم التقني . حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الحضارة الغربية قد أتت بمفهوم جديد للإنسان ، فالإنسان ليس بحيوان عاقل أي أن العقل ليس ما يميزه عن الحيوان بل الإنسان حيوان له قابلية لا متناهية لتغيير حاجاته وتنويعها . فمن الصعب إذا لم يكن من

المستحيل خلق حاجات جديدة للحيوان وتنويع طرق إرضائها ، أما الإنسان فيمكن في كل يوم إضافة حاجات جديدة الى حاجاته السابقة ، ولما كانت رغبات الإنسان بلا حدود فإن كل مرحلة إدماج للإنسان في محيطه يمكن تخطيها كلما تقدم العلم والتكنيك .

IV ـ جوهر الحضارة الغربية

لقد توقفنا قليلاً عند هوسرل وهابرمس لنبرهن على الخطأ الذي يقع فيه الباحث حين يعتقد بأن هناك استمرارية بين التقليد الهيليني والحضارة الغربية ، أي حين لا يرى الانقطاع الذي حدث في القرن الثالث عشر ، هذا الانقطاع الذي أعطى الحضارة الغربية خصائصها التي ميزتها عن كل حضارة أخرى سابقة لها .

إن المهمة الأولى للشعوب الفتية التي غزت أوروبا في القرن الخامس الميلادي والتي أسقطت الامبراطورية الرومانية كانت محاولة تمثل الادارة الرومانية ومفهوم الدولة ، فقامت محاولات كثيرة لاعادة بناء الامبراطورية من جديد . واعتنقت هذه الشعوب الفتية المسيحية طوعاً أو كراهية . والبارز تماما انه حتى القرن الثالث عشر كان الفكر اللاهوتي هو المسيطر سيطرة تامة . فالفلسة وجميع العلوم التي تحويها كلها في خدمة العلم المقدس . ومع مجيء القرن الثالث عشر وإدخال التراث الفلسفي العلمي العربي إلى أوروبا بدأت المعركة ضد اللاهوت باسم استقلالية العلم . ويمكن القول بأن التاريخ الفلسفي والايديولوجي للغرب هو تاريخ معركتين ليستا في الواقع سوى مظهرين لمعركة واحدة : معركة الفلسفة ضد اللاهوت ومعركة العلم ضد الفلسفة . وحين كانت الفلسفة ما تزال تضم جميع فروع العلوم فإن المعركة كانت تجري باسمها ، ولكن ما ان انتصرت معركة استقلالية الفلسفة حتى بدأت مختلف العلوم المطالبة باستقلالها معلنة الحرب على الفلسفة ، ومن هنا فإن التاريخ الفلسفي للغرب هو تاريخ انتصار علم الإنسان ، وقد مر هذا التاريخ بحقبتين متكاملتين . إن معركة العلم ، معركة تثبيت إرادة الإنسان ضد كل إكراه خارجي قد طبعت كل تاريخ الحضارة الغربية حتى أننا نستطيع أن نقول بأن هذه الحضارة هي قبل كل شيء الظمأ الدائم للنجاح وتثبيت إرادة الانسان عن طريق المنجزات العلمية . إن العقلانية الغربية ارتبطت منذ البداية في البحث عن النجاح وتحقيق الرفاهية والمنفعة . وما كان اليونانيون يحتقرونه أصبح الهاجس الأول لها .

إن العقلانية المتجهة نحو العملي وإرادة السيطرة والسيادة تشكلان الخاصتين الرئيسيتين للحضارة الغربية ، وهما تجدان تفسيرهما في عبادة العمل . وعبادة العمل قائمة منذ العصر الوسيط . وقد أكد هذه الحقيقة المؤرخ جاك لو جوف Le Goff في كتابه الأخير « من أجل عصر وسيط آخر » فهو يقول : « وباختصار فإني أقول بأنه في ما

يخص العمل فلقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الـذنب ، كما في التوراة الى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح أخيراً وسيلة الخلاص » (ص 12 طبعة جاليمار سنة 1978) .

وفكرة عبادة العمل ستكون وراء ايجاد موضوعات فنية وأدبية وفلسفية واجتماعية متنوعة ستتطور خلال كل تاريخ الحضارة الغـربية . وهـذه الموضـوعات كثـيرة جداً وسنكتفي بإيراد بعضها :

الإنسان العصامي ، روبنسون كروزو لدى الانجليز ، والمليونير العصامي لدى الامريكيين ، الدعوة للنشاط والقوة التي نجدها في رسم ميكيـل انجلو ونحته ، وفي موسيقى بتهوفن وخصوصاً فجَنَر وفي فلسفة نيتشـه ، مواضيـع السيطرة والاستعـمار والمهمة الحضارية ، الإهتمام بالشعوب « البدائية » والنـظريات حـول مختلف العناصر البشرية . . . كل هذه الموضوعات تنطلق من الثقة بالنفس وبالعمل الذي يقـوم به الفرد . العصامي يفتدي نفسه بالعمل والمليونير العصامي يرى في ثروته المادية الدليل الظاهر للبركة الالهية .

وتعظيم النجاح ينطلق من فكرة عبادة العمل . فالنجاح يعني تحقيق العمل الذي يدر أكثر ربح ممكن ، أو المعرفة المسبقة للعمل الذي سيدر مثل هذا الربح والمجازفة بتحقيقه .

وكذلك فإن فكرة العدالة الاجتماعية كما حققت في الغرب هي مفهوم مادي تمتد جذوره كذلك الى فكرة تعظيم عمل الفرد ، ذلك أن مبدأ مثل هذه العدالة هو انه لا يجب حرمان أحد من ثمرات عمله أي أنه ليس من حق أحد أن يحرم أحداً من هذه الثمرات . هناك إذن ظلم كلما حرم أحد من جني ثمرة أتعابه . والتعاضد الاجتماعي يعني تعويض الفرد عن عمل لم يعط ثماره المرجوة .

ويمكننا أن نقول الشيء ذاته عن فكرة الديمقراطية الغربية ، ذلك أن الديمقراطية هي قبل كل شيء مفهوم مادي ، فيزيائي مهمته خلق قوى متعددة من نقابات وأحزاب وصحافة ، تقف في وجه السلطة لتراقب عملها .

غير أن النتيجة الأهم لتعظيم عمل الفرد هي قصة الفردوس الأرضي ، فإن كانت كل حضارة تعيش على حلم عظيم يعطي المعنى الأخير لوجودها ، فإن الغرب قد عاش أسطورة الفردوس هنا . فهذه الفكرة هي امتداد حتمي لعبادة العمل ، فبحلم كهذا يكتسب عمل الفرد كل معناه ويجد بعده الأخير ، فالعمل تحت تأثير عامل التراكم من جيل الى آخر سيصل إلى مداه ، الى الرخاء والعدل والحرية ، ومن هنا جاءت فكرة

التقدم ونتج مفهوم جديد للزمن إذ أصبح هذا الأخير العنصر الضروري لكل تحسين ولكل إبداع جديد ، أي أن السيطرة على الزمن والتحكم فيه أمر لا غنى عنه . إن حلم حلول نوع من الفردوس على الأرض ، بفضل التقدم وتراكم العمل ، هو العامل الديناميكي وراء كل المجهود المبذول طواعية .

إن العمل الذي كان رمزاً للعنة أصبح رمز السعادة والاستقلال الذاتي ، وتصبح « بعرق جبينك تأكل خبزك » ، « بعرق جبينك ستبني عالماً أفضل » .

لقد تساءل سيجر البربونتي منذ القرن الثالث عشر : هل التواضع فضيلة ؟ وأجاب لا ، إن العظمة هي الفضيلة لأنها تبحث عن الأشياء العظيمة في حين أن التواضع على العكس من ذلك يطرد الاشياء العظيمة (أنظر لوجوف : الكتاب المذكور آنفاً ص 192) . وقد كان بذلك رائداً .

الخاتمة

إن الحضارة الغربية قد طورت بفضل عبادة العمل الفردي ، مفهوماً جديداً للعقلانية ، مفهوماً خاصاً بها هو مفهوم العقلانية المنغمسة بالعملي والباحثة دوماً عن النجاح والنفع المحسوس المجسد . ومثل هذه العقلانية كان لزاماً لها أن تنقطع أكثر فأكثر عن النظري الصرف والفكر التأملي لتنخرط في مشاكل المحيط الذي يعيش فيه الانسان بحثاً عن اكتشاف الوسائل الكفيلة بالسيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لمنفعة الإنسان . ومع ازدياد انتصارات هذه العقلانية ونجاحاتها بدت في الأفق فكرة التقدم وحلم الفردوس الأرضي . بفضل التقدم العلمي والتقني سيستطيع الإنسان أن يحل وحده جميع المشاكل التي تعترض طريقه مؤكداً إرادته المنتصرة وستسقط المحظورات الواحدة بعد الأخرى .

ومن سيجر البربونتي في القرن الثالث عشر إلى ميشال فوكو وهابرمس في القرن العشرين ساهم العلماء والفلاسفة أكانوا ماديين أم روحيين ، واقعيين أم مثاليين في تطور وانتصار المميزات الاساسية للحضارة الغربية .

ولنا كلمة أخيرة : إن الحيرة التي يعيشها الفكر الغربي الآن آتية عن شعوره العميق بأن حلمه الأكبر بتحقيق السعادة الكاملة عن طريق التقدم قد بدأ يتلاشى مخلفاً وراءه طريقا مسدوداً وسؤالاً بلا جواب : البشرية إلى أين ؟

المراجع

- BRÉHIER E: Histoire de la philosophie t. 1 fasc. 1, P.U.F. Paris, 1960.
- HABERMAS J: La technique et la science comme «idéologie», éd. Gallimard, Paris, 1973.
- HUSSERL E.: La crise de l'humanité européenne et la philosophie, tr. P. Ricœur, éd. Aubier, Paris, 1977.
- LE GOFF J: Pour un autre Moyen Age, éd. Gallimard, Paris, 1977.

فهرست

القسم الثاني
منهجيات

الموضوع الصفحة

القسم الثالث
الحضارة الغربية والفلسفة

الموضوع الصفحة

1993/2/5

هذا الكتاب

يأخذنا هذا الكتاب برحلات متعددة ومتنوعة داخل الفلسفة الغربية ، منذ نشأتها الحديثة أواخر العصر الوسيط ، إلى تطلعاتها المعاصرة في شتى معضلاتها وأزماتها .

الرحلة الأولى تتوقف عند بعض الايديولوجيات التي سادت كل منها لحقبة معينة وشكلت المحور الرئيسي للتفكير الأوروبي . والايديولوجيا الأولى جاءت نتيجة التطعيم العربي الكثيف للحضارة الأوروبية المسيحية الهاجعة ، فإذا بعنصر الصراع يدخلها ولا يفارقها حتى يومنا هذا .

ونتابع الرحلات مع تطور الايديولوجيات وتعاقبها لنشاهد في نهايتها سيطرة التكنيك الذي يحاول أن يرث كل الايديولوجيات عن طريق قتلها كلها . ولكن هل يستطيع كسب مثل هذا الرهان ؟ ألا يشكل بدوره نواة لأيديولوجيا جديدة ؟

والرحلات التالية تقودنا الى التوقف عند العديد من المنهجيات الحديثة والصراعات التي تطرحها على الفكر الغربي ، وعلى العقلانية برمتها .

غير أن هذه الرحلات لا تكتمل ولا تصل إلى هدفها إلاّ بالقيام بالولوج الى داخل الحضارة الغربية . فالكتاب يلقي أضواء عديدة من جهات مختلفة على مشكلات متنوعة ، وهو يرمي الى إجبار الفلسفة على إظهار الحضارة التي تكمن وراءها والتي جعلتها تصبح ممكنة .

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع